LA INTELECTUALIDAD PERUANA DEL SIGLO XX ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

TOMO II

SUMARIO

José de la Riva Agüero y Osma (1885-1944): Agustín de la Puente Candamo, p. 9; *Rubén Vargas Ugarte (1886-1975) ante la condición humana:* Armando Nieto Vélez S.J., p. 17; *Hildebrando Castro Pozo (1890-1972) y la visión moderna sobre el ser humano:* Osmar González Alvarado y Benjamín Blass Rivarola, p. 33; *José León Barandiarán (1899-1987) ante la condición humana*: Carlos Enrique Becerra Palomino, p. 51; *Luis Alberto Sánchez (1900-1994) ante la condición humana:* Rafael Ojeda, p. 75; *Jorge Basadre Grohmann (1903-1980) ante la condición humana*: María Luisa Rivara de Tuesta y Duncan Ricardo Masson Cabrera, p. 105; *Emilio Barrantes Revoredo (1903-2007) ante la condición humana:* María Luisa Rivara de Tuesta, p. 120; *José María Arguedas (1911-1969) ante la condición humana:* Wilfredo Kapsoli Escudero, p. 134; *Luis Felipe Alarco Larrabure (1913-2005) ante la condición humana*: Víctor Santiago Céspedes Agüero, p. 154; *José Antonio Russo Delgado (1917-1997) ante la condición humana*: Saúl Rengifo Vela, p. 178; *Gustavo Saco Miró Quesada (1915-) ante la condición humana*: Adriana de Saco, p. 205; *Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-) Filosofía y praxis ante la condición humana*: María Luisa Rivara de Tuesta, p. 231; *Gustavo Gutiérrez Merino (1928-) ante la condición humana*: Martín E. Arroyo Benites, p. 258.

COORDINADORA:
MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA

LA INTELECTUALIDAD PERUANA DEL SIGLO XX ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

TOMO II

COORDINADORA:
MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA

Lima – 2008

LA INTELECTUALIDAD PERUANA DEL SIGLO XX ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Tomo II

Primera edición, abril 2008

© María Luisa Rivara de Tuesta
Editora
Av. Guardia Civil 1060, Urb. Córpac, San Isidro, Teléfono: 224-2305,
e-mail: mlrivara@rednextel.com.pe

© Copyright 2008 :Martín E. Arroyo Benites, Benjamín Blass Rivarola, Carlos Enrique Becerra Palomino, Víctor Santiago Céspedes Agüero, Osmar González Alvarado, Wilfredo Kapsoli Escudero, Armando Nieto Vélez S.J., Rafael Ojeda, Duncan Ricardo Masson Cabrera, Agustín de la Puente Candamo, Saúl Rengifo Vela, María Luisa Rivara de Tuesta, Adriana de Saco

HECHO EL DEPOSITO LEGAL EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ N° 2008-05045

ISBN: 978-603-45210-0-1

Revisión técnica de textos : Víctor Santiago Céspedes Agüero

Diagramación : Mirian Flores Garazatúa

Impresión y encuadernación : Gráfica Euroamericana S.R.L.
Av. De Las Américas 299, Lima 13, Telefax: 265-4259,
e-mail: eurografica@gmail.com

Impreso en Lima – Perú Printed in Peru

ÍNDICE

Presentación 7
José de la Riva Agüero y Osma (1885-1944)
Agustín de la Puente Candamo 9
Rubén Vargas Ugarte (1886-1975) ante la condición humana:
Armando Nieto Vélez S. J. 17
Hildebrando Castro Pozo (1890-1972) y la visión moderna sobre el ser humano
Osmar González Alvarado y
Benjamín Blass Rivarola 33
José León Barandiarán (1899-1987) ante la condición humana
Carlos Enrique Becerra Palomino 51
Luis Alberto Sánchez (1900-1994) ante la condición humana:
Rafael Ojeda 75
Jorge Basadre Grohmann (1903-1980) ante la condición humana:
María Luisa Rivara de Tuesta y
Duncan Ricardo Masson Cabrera 105
Emilio Barrantes (1903-2007) ante la condición humana:
María Luisa Rivara de Tuesta 120
José María Arguedas (1911-1969) ante la condición humana
Wilfredo Kapsoli Escudero 134
Luis Felipe Alarco Larrabure (1913-2005) ante la condición humana
Víctor Santiago Céspedes Agüero 154
José Antonio Russo Delgado (1917-1997) ante la condición humana
Saúl Rengifo Vela 178
Gustavo Saco Miró Quesada (1915 -) ante la condición humana
Adriana de Saco 205
Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-). Filosofía y praxis ante la condición humana
María Luisa Rivara de Tuesta 231
Gustavo Gutiérrez Merino (1928-) ante la condición humana:
Martín E. Arroyo Benites 258

PRESENTACIÓN

Es con satisfacción intelectual y gratitud personal que publico este segundo tomo sobre *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*, en mi calidad de coordinadora responsable de los trabajos en el Perú.

Al igual que el primer tomo, que fuera publicado en el 2004, quiero agradecer a cada uno de los estudiosos e investigadores que con su participación desinteresada han atendido al requerimiento de participar en este proyecto y expresarles, con mi agradecimiento, que esta publicación obedece al hecho de haber considerado que la calidad y el valor de sus trabajos me obligan a difundirlos y por lo tanto a publicarlos. Con esta difusión se da paralelamente una seria inquietud por trabajar en forma sistemática, ordenada y metódica el aporte académico y las preocupaciones humanísticas de ilustres filósofos y pensadores peruanos, la mayor parte de ellos, ilustres maestros sanmarquinos.

Con la convicción de que la continuidad de este proyecto se objetivará en un tercer tomo, debido a que tenemos una larga lista de destacados intelectuales del siglo XX, pendientes de asignación y de recepción, debo mencionar, entre otros: Santiago Antúnez de Mayolo (1887-1967), José Uriel García (1884-1965), Honorio Delgado (1892-1969), Antenor Orrego (1892-1960), Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), Enrique Barboza (1901-1967), Ciro Alegria (1909-1967), Mario Alzamora Valdez (1909-1993), Javier Pulgar Vidal (1911-2003), Fernando Belaunde Terry (1912-2002), Carlos Cueto Fernandini (1913-1968), Alberto Tauro del Pino (1914-1994), Carlos Radicati di Primeglio (1914-1990), Alberto Wagner de Reyna (1915-2006), Ella Dunbar Temple (1918-1998), Héctor Cornejo Chávez (1918-), Walter Peñaloza Ramella (1920-2005), Jorge Puccinelli (1920-), Víctor Li Carrillo (1929-1987), Anibal Quijano (1930-) y Mario Vargas Llosa (1936-).

Finalmente quiero manifestar, que como coordinadora, espero posibles colaboradores para ampliar este significativo estudio sobre la intelectualidad peruana del siglo XX a quien se le presentó el imperativo de formar un nuevo hombre peruano a través de una educación racional y

conocedora de nuestros ancestros prehispánicos y filosofías, ideologías y doctrinas occidentales.

Lima, 19 de marzo de 2008

María Luisa Rivara de Tuesta
Coordinadora en Perú

JOSÉ DE LA RIVA AGÜERO Y OSMA (1885-1944). UNIDAD DE VIDA

José Agustín de la Puente Candamo

Para estudiar la actitud de Riva-Agüero frente a la persona humana y para penetrar en la visión que él tuvo del hombre peruano frente a su historia, es pertinente precisar unos datos biográficos.

José de la Riva-Agüero y Osma nació en Lima (Lártiga 459) el 26 de febrero de 1885 y murió en el departamento 410 del Hotel Bolívar, en Lima, el 25 de octubre de 1944. Fue hijo de José de la Riva-Agüero Riglos y de María de los Dolores de Osma Sancho Dávila. Estudió en el colegio de la Recoleta y luego ingresó a la Universidad Mayor de San Marcos.

Su vocación central fue la de historiador, sin embargo, fue un humanista que trabajó con seguridad temas de la literatura española y peruana y que tuvo profundo conocimiento de la filosofía y del derecho. Entre sus publicaciones se pueden citar las siguientes: *Carácter de la literatura del Perú Independiente* (Tesis para optar el bachillerato en Humanidades, Lima: 1905); *La historia en el Perú* (Tesis para optar el doctorado en Letras, Lima: 1910); *Concepto del derecho* (Lima, 1912); *Discurso en elogio del Inca Garcilaso de la Vega en el tercer centenario de su muerte* (Lima: 1916); *El Perú histórico y artístico* (Santander, 1921); *Los franciscanos en el Perú y las misiones de Ocopa* (Barcelona: 1930); *Memoria del Alcalde de Lima* (Lima: 1931); *Goethe. Homenaje de Lima en el primer centenario de su muerte* (Lima; 1932); *El primer alcalde de Lima Nicolás de Ribera el viejo y su posteridad* (Lima: 1935); *Lope de Vega* (Milán: 1937); *Por la verdad, la tradición y la patria (Opúsculos)* (2 Vols., Lima: 1937); *Los veinticinco años de nuestro "Mercurio"* (Lima, 1943); *Estudios sobre literatura francesa* (Lima: 1944); *Paisajes Peruanos* (Lima: 1955); *Hommage a Ernest Martinenche. Las influencias francesas en las obras dramáticas de D. Pedro de Peralta*; entre otros.

Actualmente el Instituto Riva-Agüero se halla dedicado de modo primordial a la publicación del epistolario de José de la Riva-Agüero y Osma. Además, son diversas las ediciones de textos y de antologías de Riva-Agüero, asimismo, no se puede omitir la mención a la bio-bibliografía que publicó la Sociedad Peruana de Historia en su revista Documenta (I, 1: 1948 y II, 1:1949-1950).

Unas palabras sobre su retrato físico no son impertinentes, ayudan a entender a la persona. De mediana estatura, más bien grueso, con frente muy amplia, su rostro aparecía fuerte y solemne. Generalmente, de acuerdo con las costumbres de la época, usaba ternos de color gris o negros y usaba el típico "cuello duro" de la época. Tal vez una cierta solemnidad de su imagen se desvanecía cuando uno conversaba con él y lo advertía cordial, sonriente, en

muchos casos bromista. Fue más bien sedentario no obstante las indicaciones de su médico que lo alentaba a un ejercicio físico mayor. El tono de su voz era muy claro, afirmativo.

Son variadas las fuentes que permiten acercarnos a la personalidad de Riva-Agüero y a su actitud frente a la persona humana, ante las relaciones sociales.

El contacto personal que tuve con él sobre todo en los tres o cuatro años últimos de su vida, especialmente a través de conversaciones con quienes éramos estudiantes en la Universidad Católica en los años cuarenta del siglo pasado, me permitió conocer el estilo y la personalidad del autor de *Paisajes Peruanos*. Además, son de gran utilidad sus textos autobiográficos: "Añoranzas" (1932), sus discursos en el colegio de la Recoleta en ocasiones distintas, diversas reflexiones de orden personal que aparecen en uno y otro trabajo. Es fuente insustituible su epistolario.

Una primera reflexión podría ser central: en Riva-Agüero se combina con fluidez y armonía una inteligencia superior y un espíritu valiente, como lo recordó Alfonso Tealdo en un reportaje a Riva-Agüero, que publicó en la revista *Turismo* (1941) en la década de los cuarenta[1]. Este fue un aspecto apasionante que descubrimos en Riva- Agüero quienes acudíamos a visitarlo en las noches en su departamento en el hotel Bolívar donde vivía desde el terremoto del 24 de mayo de 1940 que maltrató gravemente sus casas de Lártiga y de Chorrillos. Vimos en él una unidad de vida maciza, firme, siempre muy clara; lo que él decía lo practicaba en su vida, no existía en él nada parecido a la doble personalidad. La lealtad en sus múltiples manifestaciones es una de las ideas centrales para entender al hombre que en 1916 hizo el elogio, que no ha perdido vigencia, del Inca Garcilaso de la Vega.

Entretejida con las notas anteriores está su franqueza y su sinceridad para opinar sobre uno u otro tema. Jamás ocultó su pensamiento. Para aproximarnos más a lo que podría ser el núcleo de su conducta podemos advertir en él una clara conciencia de responsabilidad directiva, no por egoísmo o búsqueda de privilegios sino por el deber que tiene entre sus manos el hombre que ha recibido más y que debe entregarlo a sus contemporáneos. Puede afirmarse que Riva-Agüero vivió con claridad la "parábola de los talentos" que propone la Escritura. Él entendió siempre que la voluntad de servicio esta en la entraña de una genuina clase dirigente.

La afirmación anterior merece algunas reflexiones. En la vida de Riva-Agüero se advierte una suerte de presencia permanente de la vida intelectual y de la vida política desde sus años juveniles hasta su madurez. El origen de este

---

1 Dicha entrevista también se publicó en *Afirmación del Perú* (1960, II: 225-266).

planteamiento se encuentra –como se dice en el párrafo anterior– en una clara decisión de servir a su país en el campo de la inteligencia y de la investigación y en ámbito del ejercicio político. Él dedicó muchos años y muchas horas a la acción política y demostró siempre lealtad a sus ideas y coraje físico y moral. Puede decirse que en esta actitud conviven argumentos distintos: la tradición directiva de su familia en diversas generaciones y en distintas circunstancias; la formación humana presidida por un sentido ético y de solidaridad social; el cariño profundo al Perú, afecto que enriqueció en su vida con el conocimiento profundo de su historia. Todos esos factores explican su actitud directiva que desarrolló en la vida, en el ejercicio universitario y en la acción política.

"Si por política se entendiera el chismorreo diario, la agitación minúscula, y el tráfago y ardid de las elecciones, es claro que habría que considerarla no solo como ajena a la cultura, sino como nefasta y como capital enemiga de ella. Pero si se entiende por política la consideración de los altos fines nacionales y humanos, no hay arte superior que no requiera el influjo de esas finalidades. Las épocas clásicas son siempre herederas de una tensión de virtudes cívicas, si acaso no lo son contemporáneas. Un arte privado de todo reflejo de vida nacional, que es política en el recto y elevado significado del vocablo, no puede ser sino un arte yerto, de fruslerías y frivolidades, porque carecería en tal hipótesis de las mas honda belleza que es la heroica, la inspiradora de las creaciones estéticas sublimes. Cuando el arte corta su comunicación con los fines colectivos, degenera y muere con anemia. La proporción y la armonía suponen una intensidad de sentimiento que no puede existir al suprimirse o deformarse siquiera el horizonte social, escenario forzoso de la alta política" (Riva-Agüero1960, II: 261-262).

Afirmó toda su vida sin incertidumbres o vacilaciones la naturaleza integradora de la historia y de la vida de los peruanos. Tal vez, su bello estudio Paisajes Peruanos es una muestra singular de la visión andina y española del Perú. De la visión mestiza de nuestro país. Amó al mundo andino y a España. En el lenguaje de las postrimerías del siglo XVIII fue un "amante del país".

El conoció profundamente a nuestro país; podríamos decir que penetró en la intimidad y en las raíces de lo peruano. Siguió diversos caminos. Un cariño, que no era vanidad personal, a su familia que estudió y conoció en sus menores detalles. Pienso que el afecto intenso que lo unió a su madre es uno de los rumbos más seguros para entender cómo Riva-Agüero pasó del conocimiento y el afecto a la familia, al afecto al barrio, a la provincia, a la nación en su conjunto. Lo dijo en varias oportunidades, él se sentía específicamente peruano, íntimamente peruano; su calidad nacional no era un adorno externo o una expresión administrativa, sino una vivencia esencial,

connatural. Todo el razonamiento anterior explica su preocupación por la política; servir al Perú era una vivencia que nacía en el tiempo y en la sangre.

"El patriotismo se alimenta y vive de la Historia y de la tradición. La palabra patria viene de padres: sobre el altar de la patria y bajo si gallarda llama hecha de ruegos y de inmolaciones, de valor y de plegarias, deben existir siempre, como en la ritualidad litúrgica católica, los huesos de los predecesores y las reliquias de los mártires" (1944) (Riva-Agüero 1960, II: 5).

"El patriotismo verdadero es la aceptación y el amor de la herencia completa de nuestros antepasados ..." (1935) (Riva-Agüero 1960, II: 5).

"La patria, por definición y esencia, no puede ser nueva, porque representa el legado de los padres, la tradición, la herencia material y moral, ampliada y mejorada, pero nunca negada y demolida..." (1936) (Riva-Agüero 1960, II: 5).

La importancia de *Paisajes Peruanos* en su producción intelectual está estrechamente ligada a su visión del Perú. Él recorrió el Cuzco, la pampa de la Quinua, Huamanga, el Mantaro, Ocopa, no solo al lado de la emoción que provoca el paisaje, sino con la seguridad de pisar viejas tierras peruanas que él conocía a través de las lecturas de crónicas y antiguos textos que quería vivir en la experiencia geográfica inmediata.

"... hice alto para despedirme de la vieja población, emperatriz destronada de infaustos destinos. Me he iniciado en el encanto fúnebre de sus monumentos caducos, y he aquilatado y enriquecido mis sentimientos de nacionalidad con las imágenes de su magnífica desolación. Hoy, en la soleada y fresca mañana, la emoción final que deja en mi ánimo no es la que generalmente produce: no es la melancolía penetrante de su abandono, el siniestro vencimiento de sus murallas ciclópeas, disgregadas y truncas. Visto de esta altura y a esta hora, el panorama del Cuzco, lejos de ser lúgubre, es de una grave y fuerte serenidad casi gozosa, de una clara robustez, comparable a un acorde rico y viril. El caserío blanco, cubierto con tejas del más vibrante rojo, adornado con innumerables arcadas y portales, y dominado por las macizas torres de sus templos y los ramilletes de sus árboles, que emergen de las huertas, resalta con refulgencia indecible. Desde aquí el Cuzco es bello, con belleza viviente y enérgica. ..." (Riva-Agüero 1960 I: 19-20).

Creo que no hay exageración al decir que en una antología de testimonios sobre el ser mismo del Perú, las páginas de Riva-Agüero deberán encontrarse en principalísimo lugar.

El cariño a Lima el conocimiento de su historia están presentes en la obra y en los sentimientos de Riva-Agüero. La defensa de la personalidad histórica de la ciudad "viviente imagen de la gracia", fue una de las mayores preocupaciones en los últimos años en la vida de Riva-Agüero.

A la noción de persona humana, el valor de la familia, a la vivencia de la historia y al conocimiento y al cariño a su propio país, y a la voluntad de servirlo, se añaden otras notas que permiten conocer la mentalidad del hombre que en el siglo XX, escribió páginas singulares sobre uno y otro tema del pasado peruano.

En carta juvenil a Unamuno y en otros testimonios se reconoce en Riva-Agüero la preocupación por mantenerse en una vida moralmente digna, en no dejarse vencer por la frivolidad y en cambio ganar una existencia austera alimentada por un ideal que él busca afanosamente en su juventud y en su primera madurez. Él pudo ser con plenitud un hombre superficial y frívolo, tenía todos los elementos para serlo, sin embargo, por su inteligencia, por su visión de la solidaridad humana y por un sentido ético del comportamiento humano, se apartó de la vida fácil al acercarse a lo que creía su deber.

Le dice a Unamuno: "... ¡Cuánta verdad en lo que dice acerca de la castidad y de la soledad! Una vida casta, concentrada en el estudio o en la acción serena y a largo plazo lejos de la garrulería y de las vanidades cotidianas, es mi constante aspiración. Pero la carne es flaca; y también el espíritu desfallece, se rinde a la fatiga y se deja tentar por el bullicio del mundo. No sin terror pienso que ha habido muchos, como Benjamín Constant, que vivieron en perdurable divorcio de su propio ideal y en contradicción consigo mismo. Es el peor estado de ánimo que cabe imaginar. Felizmente soy joven, no he hecho nada irreparable no degradante, y no me creo desprovisto de voluntad..." (Riva-Agüero 1960, II: 101).

Sin duda, el fenómeno central de su vida fue el regreso a la creencia sincerísima en la Iglesia Católica.

En 1932, en una reunión de ex alumnos del colegio la Recoleta, que era el suyo, explicó su proceso espiritual y con emoción proclamó su fe en los principios centrales que aprendió en su familia. "Lecturas imprudentes y atropelladas, petulancia de los años mozos y el prurito de contradicción, que es el peor riesgo de la juventud, me llevaron, desde los últimos cursos que seguí en este colegio, a frisar en la heterodoxia" (Riva-Agüero 1937, I: 374).

Afirma en el meollo mismo del razonamiento: "Así, frente a las mayores máquinas de demolición racional, lo Absoluto resulta inexpugnable es implícitamente comprobado; y lo Absoluto es el sinónimo de Dios, término que los intelectuales enclenques se ruborizan de pronunciar, cuando es la base de toda filosofía y toda cognición. Al par de su necesidad lógica, él manifiesta su necesidad moral. El hombre que no es perverso anhela y requiere la existencia del juez justo y misericordioso que ha de abonarlo y redimirlo. En los embates del alma, ante la voz incondicional del deber, percibimos el orden supremo que solicita libremente nuestra voluntad; y se realiza en nuestra

conciencia el sublime drama, fin y secreto de la creación entera, la lid del mal y del bien, junto a cuya grandeza espiritual es ínfima la inmensidad deslumbrante de los orbes, con todas sus constelaciones innumerables" (Riva-Agüero 1937, I: 375-376).

En la profesión de fe de Riva-Agüero, en el texto solemne que comentamos, aparece el razonamiento y el afán gozoso que domina su espíritu al decir que ha regresado a los fundamentos de su vida. "De mis peregrinaciones de hijo pródigo, entre remordimiento y cicatrices, he granjeado a lo menos experiencia escarmentada de frívolas y especiosas doctrinas. De regreso en mi legítima edad espiritual, ahondándola y cultivándola, me siento en perfecta comunión con los que me antecedieron. Alumbrado por la misma luz que los guió, descubro a las claras el fundamento y la bondad de sus móviles que columbraba crepuscularmente en los días de mi descarriada ofuscación" (Riva-Agüero 1937, I: 378).

Los últimos años de su vida, desde su regreso al Perú en 1930 siguen tres caminos paralelos: fidelidad a su vocación por los estudios históricos; reiterada vocación de servicio al país a través de la acción política y afirmación cotidiana y optimista de su recuperada creencia religiosa.

Los doce años finales de su vida le permiten manifestar una y otra vez, en lo privado y en lo público, su adhesión a la fe recuperada.

La vida de Riva-Agüero en los años que recordamos es una capítulo central en la historia del "renacimiento católico" en el Perú. Tal vez el famoso discurso que leyó en el Primer Congreso Eucarístico Nacional, en 1935, su intervención en el Centro de Juventud Católica, su voluntad de servicio anónimo pero cierto a una y otra persona, a una y otra institución, y su adhesión y apoyo plenos a la Universidad Católica, son algunos testimonios del hombre que recuperó su fe.

Tal vez el texto siguiente precisa algunas de sus ideas capitales: "En el orden social, la Iglesia que, con textos del Evangelio y los Santos Padres, y con recientes Encíclicas Papeles, execra los abusos del egoísmo y del lucro, del sórdido interés usurario, de la dureza ruin y la despiadada codicia mercantilista, prohíbe y detesta, por boca de los mismo sagrados documentos, la insensata violencia revolucionaria, ciega, demoledora, rapaz e impía, fruto de iguales pésimas pasiones que los excesos de los poderosos, y recalentadas al bochornoso y maldito soplo de la envidia. En lo doméstico, la Iglesia ha definido siempre a la familia, sociedad natural de primer grado y de derecho divino, piedra angular de la asociación política, la cual debe respetarla en sus condiciones fundamentales. Consecuencias claras de estos principios son las amplias facultades de los progenitores en lo tocante a educación de sus hijos, asunto ahora primordial de la patria potestad; y la verdadera monogamia o

indisolubilidad del matrimonio, que todos los católicos estamos estrictamente obligados a sostener, o a restaurar donde, para común desgracia y baldón, haya sucumbido. ..." (Riva-Agüero 1960, II: 113).

En las luchas difíciles y muy duras de la política peruana en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, Riva-Agüero en acción personal y en esfuerzo comunitario defendió –nuevamente lo digo- el valor de la persona humana, la importancia de una política con un veraz contenido social, defendió el valor esencial del matrimonio y de la familia, renunció al Ministerio de Instrucción y a la Jefatura de Gabinete porque no estuvo de acuerdo con la ley del divorcio y defendió siempre el ideal en el cual fuera cierta la presencia de la justicia.

En 1941 su voz en defensa de Roma, en los días angustiosos de la segunda guerra mundial, no puede olvidarse por todo lo que encierra.

Su posición social, su sabiduría, su íntimo conocimiento del Perú, no lo acercaron a una actitud de desdén o superioridad. Amigo, fuera y por encima de generaciones e ideologías, reconoció siempre el valor y el significado de la persona y no obstante su aparente solemnidad, en el silencio de la discreta relación humana fue generoso con el dinero y el consejo.

José Gálvez, colega de generación y amigo de Riva-Agüero toda la vida, no obstante sus visiones distintas en temas capitales, confesó en un bellísimo discurso en los funerales del autor de la Historia en el Perú: "Riva-Agüero tenía el raro mérito de cultivar la amistad a base de la estimación que nace de vínculos morales. Fácil es llamar compañero, amigo, camarada, a quien sigue el mismo rumbo y va por igual senda, porque, compartida ésta, se hace menos larga: pero quien, como él era, a la vez, apasionado y rígido, vehemente y firme, tenaz y hasta excluyente en sus ideas, debía tener una voluntad de virtud muy grande para comprender la sinceridad, condición que si pedía siempre, de quienes no militaban en sus filas, y es que Riva-Agüero tenía un sentido eterno, y no terrenal y por lo mismo pasajero y cambiante, de la amistad" (Gálvez 1944: 667).

Bibliografía

Benvenuto Murrieta, Pedro, Ella Dumbar Temple, Carlos Radicati di Primeglio y Ricardo Arbulú Vargas

1948 "Bio Bibliografías de historiadores peruanos. De don José de la Riva-Agüero y Osma". En *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*. Lima, Año 1, N° 1, 199-298.

1949-1950 "Bio Bibliografías de historiadores peruanos. De don José de la Riva-Agüero y Osma". En *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*. Lima, Año II, N° 1, 437-542.

Gálvez, José

1944 "Discurso del Dr...". En *Mercurio Peruano. Revista mensual de ciencias sociales y letras*. Lima, Año XIX, N° 213 (dic), 666-668.

Riva-Agüero y Osma, José de la

1937 *Por la verdad, la tradición y la Patria (Opúsculos)*. Lima, Tomo I.

1960 *Afirmación del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2 tomos.

Tealdo, Alfonso

1941 "Una extraordinaria cultura y un espíritu valiente". *Turismo*. Lima, Año VI, N° 62 (julio), 13-17.

RUBÉN VARGAS UGARTE (1886-1975)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Armando Nieto Vélez S.J.

Rubén Vargas Ugarte fue un insigne historiador peruano, miembro de la Compañía de Jesús, profesor universitario, rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Nació en Lima el 22 de octubre de 1886, hijo de Manuel Nemesio Vargas Valdivieso, historiador también y humanista, y de Josefina Ugarte y Ramos.

Terminó sus estudios secundarios en el Colegio de la Inmaculada en 1904. En las aulas escolares tuvo como condiscípulos a Diómedes Arias Schreiber, jurista; Pedro Dulanto (que fue rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) y Manuel Prado Ugarteche, Presidente de la República en dos períodos (1939-1945 y 1956-1962).

Al concluir los estudios de instrucción media, se resolvió a ingresar en la Compañía de Jesús. Como la Orden no tenía aún Noviciado en Lima, debió el joven Rubén emprender la ruta hacia el Ecuador. Viajó en barco hasta Guayaquil y de allí siguió por fragosos caminos hacia las serranías de Pifo, donde los jesuitas tenían Casa de Formación. El 12 de marzo de 1905 fue inscrito en los registros del Noviciado. En Pifo habían estado, años antes, otros dos jesuitas peruanos: Manuel Pardo y Barreda (hermano del presidente José Pardo) y José Panizo y Orbegoso, los dos de antiguas familias limeñas y exalumnos de la Inmaculada.

Después de los dos años de noviciado, período de la vida religiosa en que se insiste en la formación espiritual y ascética, Vargas Ugarte pronunció los llamados votos del bienio el día 13 de marzo de 1907. Viaja luego a Granada (España) y comienza los estudios del Juniorado, es decir, de Humanidades Clásicas; estadio de la formación ignaciana, donde los estudiantes se familiarizan con las lenguas latina y griega, que llegan a dominar mediante la asidua lectura de los prosistas, poetas y oradores de la antigüedad. Estudian e incluso aprenden de memoria a Cicerón, Horacio, Virgilio, Tucídides, Demóstenes. Indudablemente la formación clásica, tan alabada por los mejores humanistas de Francia, España, Inglaterra y Alemania, ha producido maduros frutos de educación ilustrada. Vargas Ugarte, que poseía memoria e inteligencia, estimó siempre en mucho, el humanismo grecorromano. A propósito de este humanismo, añadiremos aquí algo sobre el padre de Rubén Vargas Ugarte.

Manuel Nemesio Vargas Valdivieso (1849-1921), es conocido en la historiografía peruana como historiador de la República. Efectivamente, entre 1903 y 1917 publicó ocho tomos de su *Historia del Perú independiente*, que comprenden los años 1819 a 1836. Después de su muerte en 1921 quedaba concluido el tomo noveno y último, que fue publicado por su hijo Rubén en 1942, y comprende los años de la Confederación Perú-boliviana, la hostilidad de Chile hacia Santa Cruz y el comienzo del gobierno de Gamarra. La obra de Nemesio Vargas ha sido enjuiciada por Raúl Porras Barrenechea.

Además de su afición a la historia patria, el padre de Rubén Vargas Ugarte demostró una constante inclinación a los estudios humanísticos. Su buen conocimiento de la lengua alemana lo llevó a emprender una tarea difícil: la traducción al castellano del *Laocoonte* de Lessing[1].

Confieso que hasta el presente no me había acercado a este libro. En él se descubre una gran destreza en la traducción, no sólo a partir del alemán, sino también de trozos en griego, latín e inglés. La versión es correcta, pero lo que llama más la atención es la suprema importancia que Nemesio Vargas otorga a la obra del autor de *Natán el Sabio*. "El Laocoonte –escribe– es, sin disputa, el destello más vívido de la inteligencia humana; el esfuerzo más heroico del raciocinio; la obra maestra de la crítica en el curso de los siglos"[2].

Perdónese esta breve digresión, porque era conveniente conocer algo más al progenitor de nuestro biografiado, el cual en la casa de formación de los jesuitas españoles de Granada profundizó su aprendizaje de las lenguas clásicas y gustó de los autores magistrales de la cultura helénica y latina.

Vino luego el trienio filosófico, en que el estudiante Rubén Vargas se sumerge en los libros de los antiguos escolásticos (Santo Tomás de Aquino) y de pensadores jesuitas de fuste, como Suárez y Molina.

Siguiendo una antigua práctica de la Compañía, pasa a ser "maestrillo" o profesor (no sacerdote todavía) en el Colegio de El Palo (Málaga). Son los años de la primera guerra mundial, pero los trastornos de la conflagración no afectan seriamente el ambiente español.

Concluido el período del magisterio escolar, es destinado a Barcelona, al Teologado de Sarriá y allí, durante cuatro años estudia la Teología. Al final del tercer año de Teología recibe la ordenación sacerdotal el 6 de marzo de 1921. Tiene ya treinta y cuatro años.

---

1 *El Laocoonte de Lessing, Tratado sobre los límites de la Pintura y de la Poesía con aclaraciones incidentales sobe diferentes puntos de la Historia antigua del arte.* Traducido directamente del alemán por M. Nemesio Vargas. Lima, Imprenta Masías, 1895. 278 pp.

2 *Ibid.*, p. 7.

Vuelto a Sudamérica, enseña algunos años en los colegios jesuitas de Bolivia (Sucre y La Paz). Hace los últimos votos religiosos el 2 de febrero de 1923 ligándose así definitivamente a la Compañía de Jesús.

En 1925 es destinado a su antiguo colegio de la Inmaculada en la avenida de La Colmena (Nicolás de Piérola), donde dicta la asignatura que ya dominaba –Historia del Perú– y la de Química. Eran alumnos entonces: Augusto Tamayo Vargas, Alberto Tauro del Pino y Luis Fabio Xammar.

En el año de 1931 se incorpora al claustro docente de la Universidad Católica de Lima. Viaja temporalmente a Roma para dar un curso en la Pontificia Universidad Gregoriana. Al regresar a Lima, continúa enseñando en la Universidad Católica. Le eligen Decano de la Facultad de Letras (1935-1944).

Al fallecer el fundador de la Universidad, P. Jorge Dintilhac SSCC, en 1947, es elegido para sucederle en el cargo de Rector el P. Vargas Ugarte. Durante su período de gobierno, la Universidad Católica recibe del Estado la categoría de Nacional, con la prerrogativa que no tenía hasta entonces (1949), de tomar con profesores propios los exámenes de admisión y de grado. La oficina del Rectorado se traslada a la Casa Riva-Agüero, en la cual ya funcionaba desde hacía dos años el recién creado Instituto Riva-Agüero.

Supo conjugar –con su admirable espíritu de laboriosidad– las tareas del Rectorado con las de la enseñanza, de la investigación histórica y la publicación de libros.

Durante el segundo gobierno del Presidente Manuel Prado, el P. Vargas desempeñó por algún tiempo el puesto de Director de la Biblioteca Nacional. Después de esta última tarea administrativa, volvió casi íntegramente a la investigación en archivos y bibliotecas. Fruto de sus desvelos y de su indesmayable capacidad de trabajo es el ingente y, podríamos añadir, asombroso conjunto de publicaciones históricas, difícilmente superable, en nuestro medio. Solamente los libros que escribió llegan a un centenar.

Ese empeño infatigable tuvo forzosamente que declinar en el último decenio de su vida por los achaques de la edad y los síncopes cardíacos que le sobrevinieron.

Enemigo de la retórica vacua y de la ampulosidad verbal, practicaba la consigna del latinista Housman: "La precisión es un deber, no un mérito". Solía repetir también que la información, cuando es veraz y exacta, no puede suplirse con nada; y la que él nos ha dejado en sus obras es a tal punto concluyente, que Riva-Agüero, poseedor de un saber histórico aún más universal, confesaba: "Muy difícil es descubrir en los trabajos del padre Vargas algún error de hecho. Casi impacienta información tan segura y férrea".

Quizás por la prisa de seguir investigando y publicando, el estilo de sus publicaciones de senectud se tornó opaco y apagado, pero la tónica de su oficio continuó siendo la búsqueda tenaz del dato concreto.

Lo hemos visto subir penosamente –con sus ochenta años y dos infartos cardíacos a cuestas– las incómodas escaleras del antiguo Archivo Arzobispal con la entrada por la calle de Santa Apolonia–, para descubrir o verificar documentalmente nombres, fechas o sucesos que pudiesen iluminar las oscuridades del pasado peruano. Para él importaba más decantar su legado a la posteridad que cuidar de su precaria salud o acogerse a un descansado retiro.

En el aspecto humano, Vargas Ugarte era franco y sincero en sus juicios. Adusto habitualmente en su semblante, no era hosco ni huraño. Sabía reír de buena gana ante una salida ocurrente –propia o ajena–. Y no tenía reparo –en períodos de vacaciones de los jesuitas más jóvenes– en prepararles algún plato de comida criolla.

Fue una clara muestra de lo que puede –supuesta la inteligencia– la alianza de método, perseverancia y empeño al servicio de una vocación (religiosa y científica a la vez). Su tenacidad en el esfuerzo de investigación y publicación era proverbial. Fue él quien descubrió –allá por 1925– la figura casi difuminada de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, el jesuita de Pampacolca, desterrado a Europa por Carlos III, y autor de la *Carta a los españoles americanos*, calificada con razón por Carlos Pereyra como el "acta de independencia de Hispanoamérica".

Como profesor, dos de sus más calificados discípulos de la Universidad Católica, e historiadores como él, Guillermo Lohmann Villena y José A. de la Puente Candamo, dan testimonio de su severidad y exigencia, así como del rigor de la información que transmitía.

Falleció el 7 de febrero de 1975, a los 88 años de edad. En el sepelio del notable historiador se hizo el recuento emocionado de todo lo que el Perú y la Iglesia le deben. Hombres de cátedra, de pluma y erudición, como José Tola Pasquel, Augusto Tamayo Vargas y Félix Denegri Luna, que representaban a la Universidad Católica y a las Academias de la Lengua y de la Historia. Ricardo Arbulú Vargas y Carlos Milla Batres: un bibliotecario y un editor, reseñaron la titánica labor cumplida por el padre Vargas Ugarte. Por parte de la Compañía el Provincial de la Orden, José Luis Fernández-Castañeda, agradeció a los presentes en el Cementerio Presbítero Maestro, y destacó una faceta señera de Vargas Ugarte: la labor sacerdotal que cumplió en todo momento; su dedicación al clero diocesano, incluso en apartadas diócesis de nuestros Andes, a las que viajaba para dar retiros y ejercicios espirituales.

Vayamos a los juicios que dejaron acerca de él intelectuales consagrados y que ya salieron de este mundo. José de la Riva-Agüero y Osma, quien lo recibió en la Academia Peruana de la Lengua en 1942, dijo: "Su espíritu es alto y recto, de una libertad de criterio e independencia de expresión que sorprende a cuantos no conocen a los jesuitas sino a través de prejuicios populares". Raúl Porras Barrenechea expresó: "La obra más importante sobre la historia colonial emprendida en los últimos tiempos a base de investigación personal y contacto directo con la documentación de la época, es la del Padre Rubén Vargas Ugarte… Ha rastreado toda la historia del Perú en archivos y bibliotecas peruanas y extranjeras". Y Víctor Andrés Belaunde lo consagró como "el mejor conocedor de nuestra historia eclesiástica".

Con los ocasionales defectos que se les puede señalar, quedan como obras fundamentales de la cultura peruana: *Historia general del Perú*, en diez volúmenes, más lograda en la parte virreinal que en la republicana; la *Historia de la Iglesia en el Perú*; en cinco volúmenes; la colección de inventarios y catálogos de archivos y bibliotecas llamada *Biblioteca Peruana*, en trece volúmenes, donde puede comprobarse el minucioso trabajo efectuado en repositorios del Perú y del extranjero, en una época en que no se disponía de los auxilios de la moderna informática; la *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, en cuatro volúmenes; el *Manual de Estudios Peruanistas*, que reúne sus lecciones de Fuentes Históricas en la Universidad Católica, y que alcanzó –ampliada– hasta cuatro ediciones entre 1939 y 1959. Este último libro es el antecesor del más completo y ya clásico libro de Raúl Porras Barrenechea *Fuentes históricas peruanas* de 1954.

Para trazar una semblanza de Vargas Ugarte que le haga justicia no podemos dejar de unir orgánicamente los tres aspectos fundamentales de la personalidad: como jesuita, como historiador y como sacerdote.

Como ya hemos recordado, hizo su ingreso en la Compañía de Jesús a los dieciocho años de edad. Con empeño, tenaz voluntad y espíritu religioso fue recorriendo las diversas etapas de la larga formación jesuítica, imbuyéndose de los ideales de San Ignacio y de su orden. Los años de estudio académico –quince en total y todos en el extranjero, sobre todo en España– le dieron a Vargas Ugarte una sólida formación humanista, pero también filosófica y teológica.

Sus principios doctrinales se fundamentaban en la tradición de la Iglesia, pero también en el carisma ignaciano, dentro del cual son esenciales el seguimiento de Cristo, el servicio a la Iglesia y la ayuda al prójimo. Para San Ignacio no había ningún campo humano que no se pudiera roturar apostólicamente. Vargas Ugarte trabajó preferentemente en el apostolado

intelectual. Los superiores le destinaron a la docencia universitaria y a la investigación histórica, ya que conocían sus aficiones e inclinaciones naturales. En cambio no había nacido para las tareas administrativas. Dentro de la Compañía nunca tuvo cargos de gobierno en las casas jesuíticas. A la muerte del primer Rector de la Universidad Católica, fue la Santa Sede quien le pidió aceptar el cargo rectoral en 1947. Y algo parecido ocurrió cuando el Presidente Manuel Prado en su segundo gobierno le solicitó asumir la dirección de la Biblioteca Nacional. Pero no duró mucho en el puesto.

Como miembro de la Compañía supo hacer rendir y multiplicar los talentos que Dios le concedió. Nos referimos a su espíritu de laboriosidad verdaderamente admirable; a la austeridad de su vida; y a la conciencia de que su trabajo como investigador y publicista era efectivamente valioso y un servicio al país y a la Iglesia.

En cuanto a su mentalidad o cosmovisión, era la propia de un seguidor de Ignacio de Loyola en la Iglesia del siglo XX en el Perú. Su concepción del hombre –a diferencia de varios de sus contemporáneos ilustres– era la de un creyente convencido, consciente de los límites de todo el mundo, pero también de la irrepetible individualidad de cada persona. "Individuum est ineffabile" –según decía la filosofía medieval–. "El individuo –la persona– es inefable", en el pleno sentido de la lengua latina: "aquello que no se puede expresar con palabras". A comprender tal aforismo le ayudó mucho su trabajo de historiador. Los casos y las personas, sean personajes o personajillos, son peculiares, "propios" de su mismidad. Por ello el historiador se muestra reacio a sacar de la historia leyes generales. Que hay parecidos o analogías entre los diversísimos acaecimientos de la historia, es innegable; pero lo parecido de las similitudes concretas no debe llevar al historiador a olvidar lo propio de cada caso.

Vargas Ugarte –como su discípulo Guillermo Lohmann Villena– se mostró siempre escéptico frente a las concepciones filosóficas de la historia, sobre todo si venían de sistemas idealistas. Y prefería dedicar todas sus fuerzas y todo su tiempo a la investigación de lo que realmente sucedió en el pasado. Juzgaba hechos y personas, pero a partir de lo acreditado por la investigación. No acostumbraba dejarse llevar por prejuicios, ni en el sentido de preferencia a una persona por ser "de Iglesia", ni de rechazo a priori de quien estuviera lejos de posiciones católicas.

Es difícil hallar en la vastísima producción bibliográfica de Vargas Ugarte algo de expreso corte principista, en que filosofe o diserte acerca de los grandes temas de la esencia historiográfica. Ciertamente hay uno que recuerdo muy bien por tratarse del manual de fuentes históricas.

El libro en cuestión se tituló, en su primera edición (1939): *Historia del Perú (Curso universitario). Fuentes*. En el año 1952 le fue cambiado el título por el de *Manual de estudios peruanistas*, y de esa edición salieron aún una tercera y una cuarta, corregida y aumentada, en 1959, de 455 páginas. Conviene que nos detengamos en ese capítulo I de la obra, ya que nos hace conocer el pensamiento humanista de Vargas Ugarte acerca de la Historia, su importancia y valor como disciplina formativa y no solamente informativa.

El capítulo abarca cinco apartados, a saber: Concepto de la Historia. El método histórico. Causas del retraso de los estudios históricos en el Perú. Mermas de nuestra riqueza documental. La enseñanza de la Historia.

Vargas Ugarte se pronuncia en favor del compromiso con la verdad y la realidad en quien quiere trabajar los temas históricos. Ya Cicerón formulaba concisamente el ideal del historiador: "Ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat" (*De Oratore*, II, 15): "No atreverse a decir nada falso, atreverse a decir todo lo verdadero". Esa "primera ley que a la historia se le impone" la practicó Vargas Ugarte, y a cada paso en sus libros hay pruebas de ello. Los casos del virrey Castelfuerte, del Conde de Lemos, de los generales La Fuente y Castilla muestran en otros autores generalizaciones prematuras o prejuicios extendidos.

> "No es la predilección del especialista sino el buen sentido el que me induce a decir que el estudio de la Historia es uno de los más bellos y al mismo tiempo uno de los más útiles al hombre. Aristóteles, hablando del interés que despierta el drama, lo explicaba diciendo que nada hay que conmueva tanto al hombre como el mismo hombre. Por idéntica razón nos atrae a todos la Historia. En ella no es ya el hombre el que entra en acción sino la humanidad, entera o parcialmente, evocada y hecha actual, como en el drama, por el arte del historiador"[3].

Se aprecia en el párrafo transcrito la preferencia que otorga Vargas Ugarte a la dimensión humana de la historia. La preocupación que siempre mostró por el dato exacto, por la fecha o el nombre preciso, no provenía de un hábito de eruditos cerrados o –como los califica Marrou– "insectos especializados"[4], sino de un historiador serio, con ideas y criterios jerarquizados, formado en la pedagogía humanista de la orden fundada por Ignacio de Loyola.

La posición de Vargas Ugarte en cuanto al conocimiento histórico no es escéptica ni unilateral. Afirma desde luego la posibilidad de llegar al objeto

---

3 Vargas Ugarte. *Manual de estudios peruanistas*. Lima, 1952, p. 7.

4 Marrou, Henri-Irénée. *El conocimiento histórico*. Barcelona, 1968, p. 12.

–por medio de las fuentes, cualesquiera que sean, sobre todo documentales–, aun cuando las interpretaciones del mismo varíen.

No se muestra favorable a la formulación de 'leyes' históricas. "Evolución y progreso hay, sin duda en la historia del hombre, pero ni una ni otro obedecen a leyes ineluctables, y en el encadenamiento de los sucesos es manifiesto que el papel principal lo desempeña el libre juego de las pasiones humanas"[5]. Sería un yerro –estima– reducir la Historia a la Sociología, pero también lo sería reducirla a la historia de las fuertes individualidades que han actuado como caudillos o guías de masas.

La verdadera historiografía aspira a una fiel reconstrucción del pasado, pero no debe quedarse en la narración escueta, sino que tratará de "investigar sus causas y de explicarse el porqué de la realidad misma con todas las modalidades que la acompañan". En esto sigue Vargas el aforismo de Ranke: referir *cómo* han pasado las cosas. "Sólo que para una labor en apariencia tan sencilla se requiere un trabajo a veces enorme"[6].

Vargas Ugarte sostiene la necesidad de la intuición que debe poseer el historiador, y del poder evocativo que se expresa en el estilo literario. Si bien la Historia "no es obra de imaginación sino completamente objetiva, no puede negarse que en la reconstrucción exacta del pasado puede la fantasía servir de mucho al historiador, supliendo la deficiencia de las fuentes y ayudándole a dar colorido y viveza al cuadro de los hechos pretéritos, medio borrado y desteñido por la acción destructora del tiempo"[7].

El quilate mayor de su obra historiográfica fue su capacidad gigantesca de investigación y el afán por entregar a las prensas los resultados de sus hallazgos. Aprovechó celosamente el tiempo, incluso cuando las labores absorbentes del Rectorado de la Universidad Católica o de la dirección de la Biblioteca Nacional parecían que iban a distraerlo de la tarea investigadora. Pero no fue así. Felizmente (para la historiografía) sus puestos administrativos no fueron de larga duración. Su pasión por la investigación era tal que, aun estando convaleciente de un infarto cardíaco, lo hemos visto salir de la Residencia de San Pedro, recorrer lentamente las tres cuadras que mediaban entre aquélla y el Archivo Arzobispal. Ascendía penosamente los peldaños de la incómoda escalera que lo conducía al ansiado repositorio eclesiástico y allí trabajaba unas tres horas.

El estilo historiográfico del padre Vargas era correcto, sin ser brillante; a veces hasta arcaizante en ciertas expresiones o giros. Sus últimos libros mostraron un menor cuidado por la forma literaria. "Soltura en el

5 Vargas Ugarte. *Manual* …, p. 9.
6 *Ibid.,* p. 11.
7 *Ibid.,* p. 10.

manejo del idioma, habilidad para entretejer los hilos de la narración, de modo que nunca decaiga el interés, fantasía para saber dar a las escenas que se describen el colorido necesario, todo esto exige esta etapa final"[8]. Sería injusto negar que en muchos de sus libros llega a realizar Vargas Ugarte la síntesis de sólida información y animado relato.

En su vida y en sus escritos reiteraba que el trabajo heurístico, la crítica de las fuentes utilizadas, el respeto a la información obtenida, son completamente necesarios en el historiador responsable. Pone como modelos de la historiografía europea los nombres de Gregorovius, Ranke, Mommsen, Janssen, von Pastor, Fustel de Coulanges, Allard, Duchesne, Lavisse, de la Gorce.

"La precisión es un deber, no una virtud" –reiteraba–. Y en toda su extensa producción historiográfica mostró que, efectivamente, la exactitud en los datos no la consideraba como un mérito que había que reconocerle, sino como una obligación obvia de su trabajo cotidiano. Sólo Dios sabe los esfuerzos casi heroicos que realizó (viajes a archivos lejanos, descifrado de enrevesadas escrituras en debilitada tinta, etc.) para tratar de comprobar o rectificar un hecho, nombre o fecha.

Tomó sobre sí la senda estrecha pero segura de la investigación en las fuentes. No se contentaba con fáciles disquisiciones o con la repetición de las cosas ya dichas por otros.

> "Hasta autores de buen juicio y de más que mediana preparación para el estudio serio (…) han rendido tributo a esta viciosa inclinación, fruto, por una parte, de la pereza intelectual que nos caracteriza y nos retrae de emprender tareas que exigen constancia y esfuerzo; y por otra, del prurito de llamar la atención, buscando el aplauso efímero del vulgo y malbaratando el talento en escarceos literarios que tienen por escaparate las columnas de una revista o de un periódico"[9].

Reconoce la labor de los eruditos de la generación anterior (Mendiburu, Odriozola, Polo, Paz Soldán), aunque confiesa que les faltó en general "sentido crítico en la lección de las fuentes y visión sintética para la reconstrucción del pasado. Persuadámonos –añade– que la Historia no se inventa y que cualquiera conclusión debe, para ser legítima, apoyarse en las premisas de los hechos estudiados a fondo".

Pone énfasis en la búsqueda documental. Nuestro país ha sufrido pérdidas cuantiosas de material documental por diversas causas; entre ellas por

---

8 *Ibid.,* p. 12.

9 *Ibid*., p. 14.

la incuria, la dejadez, el menosprecio de los "papeles viejos" y la consiguiente indiferencia de los organismos del Estado. Cita el caso de "pérdida" de valiosos códices, pero en realidad se trataba de sustracción dolosa e ilícito tráfico con algo tan valioso como el patrimonio cultural de la nación.

Alaba Vargas Ugarte la labor de los investigadores en los archivos, el abrirlos a los hombres de estudio. Y aun cuando la expresión que emplea resulte hiriente para la mentalidad superficial que nos rodea, llega a decir (Vargas Ugarte) que "las visitas de los hombres de estudio de todo el Continente Americano y de Europa al Archivo Nacional y a nuestras Bibliotecas nos reportaría más lustre y más utilidad que las frecuentes hoy de deportistas de todo género"[10]. Lo escrito en 1939 sigue siendo verdad en el año 2005.

Convergen en la personalidad del padre Vargas Ugarte las calidades del sacerdote, del maestro, del historiador y del ciudadano peruano. Todas ellas forman en él un armónico conjunto. La condición humana no sólo dista de un abstracto espiritualismo o de un craso materialismo, sino que está constituida por la *historicidad*, que no es adjetiva o circunstancial, sino constituyente de la esencia humana, como lo es la racionalidad (según la clásica formulación aristotélica).

La condición humano-histórica nos hace participar de una comunidad inicial (la *familia*) y de una comunidad más amplia (la *patria* o nación), pero también de una comunidad supranacional (la *Iglesia*). Encontramos en los escritos de Vargas Ugarte referencias y comentarios muy expresivos acerca de los temas de las relaciones entre enseñanza de la Historia y formación de los sentimientos patrióticos; entre conciencia nacional y civismo. En otros términos, nuestro biografiado no fue un puro erudito positivista, sino un historiador de función *docente*, conocedor profundo de la historia peruana y de los diversos ambientes del país (pues había estado en casi todas las regiones del Perú).

Para componer el presente artículo me interesaba conocer de cerca la mentalidad del padre Vargas; y así, a más del ya citado *Manual de estudios peruanistas* (capítulo I) –que ya hemos visto en parte–, nos detenemos en dos textos fundamentales, relativamente breves pero densos de contenido: el sermón u 'oración gratulatoria' pronunciado en la Basílica Metropolitana de Lima el 28 de julio de 1925, con ocasión del 104º aniversario de la independencia nacional; y el sermón pronunciado (también en la catedral limeña) el 26 de junio de 1941, con ocasión del IV centenario de la muerte del

10 *Ibid.*, p. 17.

conquistador Francisco Pizarro. Son sólo una docena de páginas, pero bastan para calibrar el talante ético-cívico del jesuita limeño[11].

Ya en el mencionado *Manual de estudios peruanistas* señalaba nuestro autor la necesidad del conocimiento de la historia patria por parte de los alumnos de escuelas, colegios y universidades. No está de acuerdo con la fijación de un texto oficial único, ni con los métodos centrados en el puro memorismo o el "embrutecedor" dictado; ni con involucrar el estudio de la Historia Patria "junto con el de la Historia de América". El balance final –concluye Vargas– confirma una gran deficiencia en la formación histórica escolar. Si eso ocurría hacia 1950 ¿qué se podrá decir ahora, comenzado el siglo XXI, como podemos certificarlo los profesores de historia de las jóvenes generaciones? Recurriendo al viejo aforismo de que "no se ama lo que no se conoce", si no hay conocimiento de la historia del Perú ¿cómo se lo amará?

Por sus profundos conocimientos de historia, nuestro autor es consciente de la estrecha relación existente entre el estudio asimilado de la historia y la adhesión a la propia patria. En esto coinciden plenamente Vargas Ugarte y José de la Riva-Agüero, sobre todo en el célebre epílogo de la tesis doctoral de éste sobre *La historia en el Perú*.

Un primer texto, de antología, pertenece a la primera edición (1939) del *Manual de estudios peruanistas* (o de *Fuentes*, como solíamos llamarlo):

> "A mi modo de ver una de las primeras y más fatales (consecuencias de la ignorancia de la historia patria) es esa carencia de noble altivez y de legítimo orgullo que cada cual debe sentir, al reconocerse ciudadano de su patria. Desconociendo lo bueno que hay en ella, no teniendo aprecio por los hombres que la han ilustrado, poseyendo una visión imperfecta de su Historia y de la misión que en el concierto de los pueblos le corresponde, ¿cómo enorgullecerse de haber nacido en su suelo y de estar destinado a contribuir a sus destinos? 'No saber lo de afuera, decía el cronista Lorenzo Galíndez de Carvajal, no es culpa, aunque saberlo sea loable, pero no saber lo que pasó en la propia patria es no sólo culpa mas torpeza'. Y sobre torpeza, signo de decadencia, añadimos nosotros, porque si la pérdida de la memoria es síntoma de debilidad senil, el olvido de la Historia es señal de agotamiento del civismo, porque la Historia es la memoria de los pueblos"[12].

---

11 Ambas piezas oratorias se hallan en el volumen titulado *Sembrando la semilla (Oraciones y discursos)*. Lima, 1965. Un grupo de amigos, compañeros y discípulos del padre Vargas costearon esa edición para rendirle homenaje en el sexagésimo aniversario de su ingreso en la Compañía de Jesús.- El sermón de Fiestas Patrias está en las pp. 11-17 y el del homenaje al Fundador de Lima, en las pp. 91-95.

12 Vargas Ugarte. *Manual …*, p. 25.

Para Vargas Ugarte, ni los indigenistas exaltados ni los enamorados del período colonial, ni los extranjerizantes que añoran todo lo que viene de fuera podrán señalar el recto camino. Tampoco –habría que agregar en estos tiempos– los partidarios de un americanismo ultranivelador, en que todo da lo mismo. En buena hora facilítese la mutua comunicación internacional e interamericana, pero sin olvidar la peculiaridad del propio país, fruto de una historia plurisecular (que es justamente lo que no se puede cancelar).

Una de las señales de la ignorancia que acarrea indiferencia o desdén, es el abandono o incuria frente a los monumentos del pasado. Acerca de este nocivo fenómeno, muy común entre nosotros, dice Vargas Ugarte:

> "… (es condenable) ese abandono en que yacen los monumentos del pasado y por cuya conservación no se hace el menor esfuerzo, siendo así que muchos otros países nos los envidian; esa falta, en fin, de una robusta conciencia nacional, que sirve como la conciencia del yo a acentuar nuestra personalidad como pueblo y mantenernos muy lejos de todas esas quiméricas reformas en donde más o menos claramente se esfume el concepto de patria"[13].

Añade:

> "Seamos corteses, sí, hospitalarios y huéspedes amables de cuantos nos visitan o se acogen al amparo protector de nuestras leyes, pero no descendamos tanto, que, por atender a los de fuera, demos al desprecio las auténticas y reales figuras que nos ennoblecen. No llevemos nuestro orgullo de raza a la necia exageración de que hoy hacen gala algunos pueblos germanos, pero si tal actitud nos merece censura y contradice a nuestros hábitos de amplia convivencia social, condenemos también la preterición injusta de las glorias patrias, y la indiferencia con que miramos derrumbarse los monumentos del pasado"[14].

Finaliza el capítulo I del *Manual de estudios peruanistas* con la expresión razonada y enérgica del autor acerca de la esencia del Perú. Reconociendo el valor e importancia de la época prehispánica (como lo hicieron también Riva-Agüero y Belaunde, conocedores asimismo profundos de nuestra historia), Vargas Ugarte coincide con ellos en el factor aglutinante de la lengua

---

13 *Ibid*., pp. 25-26.

14 *Loc. cit*. La referencia a los pueblos germanos alude obviamente a la Alemania de Hitler y a su política racista. El texto de Vargas Ugarte es de 1939, año en que se inicia la segunda guerra mundial.

castellana y la religión católica, ingredientes mayores de nuestra entidad nacional.

Esa actitud peruanista del jesuita limeño aparece en los otros dos textos aludidos (uno de 1925 y el segundo de 1941). En su Oración Gratulatoria pronunciada en la Catedral de Lima pocos meses después del Centenario de la batalla de Ayacucho, otorga una base filosófico-religiosa a la virtud del patriotismo apoyándose en la autoridad de Santo Tomás de Aquino, y dice:

> "Por eso el Angélico Doctor deriva el patriotismo de la virtud de la justicia, porque siendo ésta el hábito que nos inclina a dar a cada cual lo suyo, cuando se funda en el reconocimiento de los beneficios que hemos recibido, varía de nombre pero no de origen, y si mira a Dios se llama religión; piedad filial si dice relación a la familia; y *patriotismo si se dirige a la patria*. De esta manera el patriotismo queda ennoblecido, sus deberes adquieren un carácter sagrado y la abnegación que su cumplimiento exige se hace acreedora de recompensa eterna, sin la cual no sería posible que ascendiese a las cumbres del heroísmo"[15].

Hermoso texto, que conduce a una seria reflexión. ¿Hacemos lo suficiente los educadores peruanos para forjar e imprimir en nuestros alumnos tales sentimientos?

Para nuestro autor, dos son los enemigos u obstáculos del patriotismo: la *división* y la *anarquía*. Conviene recordarlo en un país como el nuestro, donde dominan el individualismo y la tendencia al desorden. "Todo cuanto tienda a deshacer esa unión, o disociar a sus miembros, es una agresión al patriotismo y un atentado contra la patria". Y añade unas palabras muy actuales, no obstante que es un texto escrito y leído hace ya ochenta años:

> "Pase que haya partidos con tendencias políticas diversas, pero tanto en lo que atañe a las cuestiones vitales de un país como en lo que respecta a la unión de los ciudadanos y al respeto a la autoridad y a las leyes, sólo debe existir un partido, el partido de la patria, el partido del orden, que es también el partido de Dios"[16].

Y recuerda en seguida el aforismo del emblema de los Países Bajos: "por la concordia las cosas pequeñas crecen, las más grandes por la discordia se derrumban".

---

15 Vargas Ugarte. *Sembrando la semilla*. Lima, 1965, p. 14.

16 *Ibid.,* p. 14.

Las páginas de la homilía patriótica de 1925 hacen ver el hondo sentido humano y el amor de Vargas Ugarte a su patria. La sujeción al Derecho y a las leyes es condición y garantía del verdadero progreso de los pueblos. Los propios Apóstoles Pedro y Pablo reiteran en sus cartas a los primeros cristianos la sujeción a los reyes y príncipes (muchas veces díscolos y opresores). Cita a Jorge Washington cuando decía que "las asechanzas contra la autoridad no son más que una ocasión que aprovechan los ambiciosos para elevarse sobre las ruinas de las libertades públicas"[17].

Fomentar las virtudes cívicas (la idea es también de Bolívar) es hacer patria, contribuir a su engrandecimiento "porque la grandeza de un Estado –afirma Vargas Ugarte– no se mide por la extensión de su territorio ni por el monto de su población, sino por el caudal de patriotismo de sus hijos, por el pacífico goce de los derechos individuales y la perfecta armonía de los súbditos y gobernantes entre sí"[18]. La fervorosa peruanidad del padre Vargas, así como su conocimiento de la historia de la guerra del 79, le hacen decir:

> "Si a esos héroes anónimos que en San Francisco murieron abrazados a los cañones del enemigo o a los que en Arica y Huamachuco sucumbieron hasta quemar el último cartucho, alguno les hubiese dicho que la patria es un convencionalismo; que la guerra no es más que una lucha de intereses; que ni hay Dios ni una recompensa más allá de la tumba; que todo acaba con la muerte, ni hay más instantes de goce que los efímeros de esta vida, ¿creéis que hubieran inmolado sus vidas en aras de la patria y muerto por el cumplimiento del deber?"[19].

Finalmente queremos recordar un texto del año 1941. El 26 de junio se conmemoró el IV centenario de la muerte trágica de Francisco Pizarro, conquistador del Perú y fundador de Lima, figura muy controvertida en la historiografía peruana. Vargas Ugarte reconoce sus errores y defectos, pero valora prendas humanas y cualidades estimables, que han sido exaltadas por historiadores probos como José de la Riva-Agüero, Raúl Porras Barrenechea y últimamente por José Antonio del Busto Duthuburu. Vargas Ugarte coincide con Riva-Agüero y Porras en que Pizarro es, a pesar de todas las negaciones, uno de los más grandes forjadores de la peruanidad, modelador de nuestra figura geográfica (desde San Miguel de Piura hasta los confines "do toman principio los despoblados de Chile"); descendiente de quienes lucharon contra el Islam. Vargas Ugarte recuerda que fue Pizarro quien plantó la cruz en las

17 *Ibid.,* p. 15.
18 *Ibid.*, p. 16.
19 *Ibid.*, p. 17.

arenas de Tumbes y en la recién creada ciudad de los Reyes; y reconoció la primacía religiosa de la Iglesia católica[20].

La obra histórica y docente de Rubén Vargas Ugarte está, pues, definida por un arduo y constante trabajo de erudición a base de penosa labor en archivos y bibliotecas de todo el mundo; y al servicio de valores éticos y trascendentes que se plasman en las realidades de la persona, la familia, la patria y la Iglesia.

[20] *Ibid.* pp. 94-95. Se trata de los conceptos finales de la oración pronunciada en la Basílica Metropolitana.

Bibliografía (selección)*

Concilios limenses. Lima, 1951-1954, 3 Vols. (Desde 1551 a 1772).
Manual de estudios peruanistas. Lima, Tipografía Peruana, 1952. 4ª ed. corregida y aumentada, Lima, Gil, 1959.
Historia de la Iglesia en el Perú. Lima, Imp. Santa María, 1953 (el tomo I) y los cuatro restantes: Burgos, 1959-1962. (Desde 1511 hasta 1900).
Vida de Santa Rosa de Santa María. 3ª ed. Buenos Aires, 1961.
El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana. 3ª ed. Lima, Gil, 1962.
Ramón Castilla. Buenos Aires, 1962.
Fray Martín de Porres. 4ª ed. Buenos Aires, 1963.
Los jesuitas del Perú y el arte. Lima, Gil, 1963. (Con 100 láminas).
Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Burgos, 1963-1965, 4 tomos. (Desde 1565 hasta 1767).
Historia del Santo Cristo de los Milagros. 3ª ed. Lima, 1966.
Historia general del Perú. Lima, Carlos Milla Batres, Ed. 1966-1971, 10 tomos. (Desde el Descubrimiento hasta 1884).
Jesuitas peruanos desterrados a Italia. 2ª ed. Lima, 1967.
Santa Rosa en el arte. Lima, 1967.
Ensayo de un diccionario de artífices coloniales de la América meridional. 2ª ed. Burgos, 1968.
Itinerario por las iglesias del Perú. Lima, Carlos Milla Batres, Ed., 1972

* Para un elenco bibliográfico más completo, véase: Nieto Vélez S.J., Armando. "P. Rubén Vargas Ugarte (1886-1975)", en la revista *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma), 1975, Vol. 44, pp. 424-439.

HILDEBRANDO CASTRO POZO (1890-1972)
Y LA VISIÓN MODERNA SOBRE EL SER HUMANO

Osmar Gonzáles Alvarado[1] *y*
Benjamín Blass Rivarola[2]

La reflexión sobre la naturaleza humana conlleva en sí misma una contradicción, pues si se trata de naturaleza está fuera de la acción humana, y si es configuración humana estamos hablando de una construcción artificial y ya no de algo natural. No obstante, tal manera de definir la exploración en el ser humano ha precedido y orientado las reflexiones sobre el comportamiento de las personas y a partir de ella se han determinado ciertos perfiles que, de una manera fundamental, caracterizan a ciertas colectividades humanas y a la humanidad toda. Desde este punto de vista, las ideologías nacionalistas han basado su identidad en las supuestas particularidades que distinguen a cada realidad nacional-estatal deviniendo, en muchos casos, en pensamientos absolutos y chauvinistas. Frente a esta manera de pensar se ubican quienes sostienen que reflexionar en términos nacionalistas es retrógrado e impide la libre comunicación de los seres humanos. En esta polémica, se encuentran posiciones intermedias que propugnan que es posible cimentar las realidades nacionales sin menoscabo de la cultura universal; en otros términos, el debate cosmopolitismo-particularismo adquiere nuevas dimensiones despojado ya de adscripciones esencialistas y reconociendo la importancia de un entorno inmediato en el cual depositar los afectos y el compromiso social.

En la actualidad, el pensamiento posmoderno sostiene que no existe esencia humana sino que las identidades son construcciones a términos y objetivadas en contextos reales, en tal sentido, resulta, desde esta posición explicativa, una pérdida de tiempo y un desgaste inútil de energías tratar de encontrar razones últimas que expliquen el comportamiento y las identidades de los individuos. El ser humano, afirman los posmodernistas, es como una

---

[1] Doctor en Ciencia Social por El Colegio de México. Es, además, autor de libros como *Pensar América Latina. Hacia una sociología de los intelectuales latinoamericanos, siglo XX*, *Señales sin respuesta. Los zorros y el pensamiento socialista en el Perú, 1968-1989*, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, *Riva Agüero en sus cartas*, entre otros.

[2] Comunicador social e investigador literario. Asesor de la Dirección Técnica del Sistema Nacional de Bibliotecas. Exdirector de la Oficina de Imagen Institucional y Extensión Cultural de la Biblioteca Nacional del Perú. Ha publicado artículos especializados en *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, *Identidades* (suplemento cultural del diario oficial *El Peruano*), *Palabra en Libertad. Revista Peruana de Literatura*, entre otras publicaciones.

cebolla a la cual se le va despojando de sus hojas, una a una, sin encontrar nada en el centro, esto es, la supuesta naturaleza humana.

Por estas razones, resulta más acertado hablar de condición humana (con reminiscencias de André Malraux) puesto que no esencializa ni idealiza la visión que se puede tener sobre el ser humano, así como deja abierta la posibilidad de entender la relación ser humano-entorno de una manera libre y crítica.

En el Perú, desde los esfuerzos de Hipólito Unanue en el siglo XVIII, se llevó a cabo de una manera constante, y basada en ciertos fundamentos considerados científicos, la búsqueda por encontrar cierta naturaleza en los seres humanos, sea explicada por la influencia del clima, razones genéticas o por criterios raciales, entre otros aspectos. Productos brillantes y altos exponentes de los esfuerzos intelectuales fueron los ensayos acerca de la psicología nacional escritos por Víctor Andrés Belaunde, o los intentos de definición del "carácter nacional" por parte de José de la Riva Agüero (en *Carácter de la literatura en el Perú* independiente) y Francisco García Calderón (en algunas páginas de *El Perú contemporáneo*), por citar tres ejemplos señeros. Incluso, desde la influencia de los criterios raciales en boga en la Europa de fines del siglo XIX, se trató de delinear los perfiles que corresponden a cada grupo racial estableciendo distinciones entre las razas llamadas "de color" y por ende pobres e incivilizadas y las razas puras y occidentales, y por ello conductoras y de gran civilización. Con esta fórmula se trató de justificar las divisiones sociales con fundamentos naturales.

La expansión de la influencia de las ideologías sociales y políticas radicales, como el anarquismo y el marxismo, estimuló una nueva forma de entender a los individuos y la organización social. La vida social adquirió un nuevo *status* en los intentos de explicación acerca de por qué la vida social estaba organizada de tal manera. Desde estas nuevas ideologías se incidió en la acción humana en la construcción social y que no habían identidades adscritas, menos aun raciales o históricas. Las aclimataciones nacionales del anarquismo y del marxismo pertenecieron a pensadores y políticos de la talla de José Carlos Mariátegui y de Víctor Raúl Haya de la Torre, pero al lado de ellos surgieron y dejaron su impronta en el debate intelectual otros pensadores, como Hildebrando Castro Pozo, justamente el personaje central de estas páginas.

El propósito central de este ensayo es ofrecer la visión que Castro Pozo tenía acerca del ser humano, utilizando para ello dos textos básicos: el "Prólogo polémico" a la novela *Renuevo de peruanidad* y su trascendental reflexión contenida en su libro *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Como veremos, la concepción que nos presenta Castro Pozo acerca del ser humano

pertenece a un pensador profundamente moderno, en quien los pesos muertos de la historia o de las herencias naturales y genéticas desaparecen para emerger un ser humano que puede ser dueño de su voluntad, libre de su acción, capaz de mirar al futuro como algo construido por su propia acción y que es creador y producto a su vez del entorno económico y social en el que vive. La opción política de Castro Pozo también la afirma con mucha claridad él mismo: el socialismo, pero un socialismo lejos de los productos históricos que hemos conocido en el siglo XX, es decir, los socialismos reales, ligados al autoritarismo cuando no al totalitarismo conducidos por anillos burocráticos impermeables. El socialismo de Castro Pozo es de raigambre colectivista y democrático.

Entre otras ideas que pueden destacarse de la propuesta de nuestro autor está su preocupación por la defensa del hábitat en el que se desarrolla el ser humano indígena, pues, como perfecto conocedor de la cultura andina, Castro Pozo defendía la unidad que se había establecido entre el indio y su medio ambiente. Asimismo, sostenía que, luego de la conquista y sometimiento del que fueron objeto los seres andinos, se les cercenó las posibilidades culturales, económicas y sociales para alcanzar mayores niveles de civilización. El ingreso español, más que contribuir al engrandecimiento de la cultura que había hallado actuó como una muralla infranqueable para su progreso material y anuló su refinamiento espiritual.

Por otra parte, si bien es cierto que Castro Pozo inició sus investigaciones y reflexiones teniendo como sujeto de análisis al indio, posteriormente, y mostrando sensibilidad ante los cambios de todo tipo que había sufrido la sociedad peruana, varió su eje de atención para dedicarlo al mestizo, a quien le atribuía el papel de conductor de la cultura y la nacionalidad peruanas.

Estas páginas no hubieran sido posible de ser escritas sin el estímulo de la doctora María Luisa Rivara de Tuesta, quien nos sugirió este tema, y que siempre se ha mostrado entusiasta en conocer a nuestros intelectuales.

Hildebrando Castro Pozo, hijo de don Santiago Castro y de doña Flora Pozo, nació en Ayabaca (Piura), el 9 de setiembre de 1890. En 1904 inició sus estudios en el Instituto de Piura, donde continuó hasta el tercer año de Educación Secundaria. Fue entonces que abandonó el hogar paterno para viajar a Panamá, donde desempeñó diversos oficios. En 1909 regresó al Perú, donde reinicia sus estudios en el Instituto de Lima. Dos años después, ingresó a la Universidad Mayor de San Marcos, donde, en 1925, se graduó de Abogado.

En San Marcos, Castro Pozo formó parte del grupo "Juventud" que luchó por las reformas universitarias y conformó "La Liga Estudiantil",

mediante la cual se vincula a los sindicatos y fue un activo propagandizador de la jornada de ocho horas por medio del "Centro de Estudios Primero de Mayo". Castro Pozo tuvo, pues, desde temprano una vocación arraigada de justicia y de compromiso con las causas de los desposeídos.

La actividad de Castro Pozo es intensa. Entre 1911 y 1916 laboró como profesor de Geografía e Historia en el Instituto de Lima y, al mismo tiempo, en 1914, fue colaborador en *La Voz del Instituto,* órgano de dicho organismo. Continúa con su actuación docente entre los años 1916-1918 enseñando en el Colegio Nacional de San José, en Jauja, a donde se había trasladado por razones de salud. En dicha ciudad colaboraría en la revista *El Porvenir*.

En setiembre de 1918 (año en el que obtiene el grado de Bachiller en Jurisprudencia con una tesis sobre *El problema sociológico-legal de las comunidades de indígenas*) ingresa a la administración pública, específicamente se desempeña en la Secretaría del Ministerio de Fomento, en donde permanecería hasta 1920. Entre 1919 y 1920 también fue auxiliar de la Sección Estadística de la Dirección de Agricultura en el Ministerio de Fomento, y, sucesivamente, Auxiliar en la Sección del Trabajo, y Jefe de la Sección de Asuntos Indígenas, que acababa de crearse durante el gobierno de Augusto B. Leguía. En la Sección Estadística señalada se encargó de uno los primeros estudios cuantitativos sobre la producción triguera.

Posteriormente, Castro Pozo tendría una participación destacada en la organización de los Congresos Indígenas "Tahuantinsuyo" (1921-1923), a los cuales las comunidades enviaron a sus personeros. Tuvo importante labor en el Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo y apoyó los dos primeros Congresos Nacionales de Comunidades.

Nuevamente, Castro Pozo sale del Perú pero en condiciones muy diferentes a las del año 1904, pues esta vez, en el mes de agosto del año 1923, fue desterrado del país debido al endurecimiento del gobierno de Augusto B. Leguía, una vez acabada la primavera democrática y su momento de apertura. Castro Pozo debió partir para Hamburgo (ese era su destino de exiliado), pero logra desembarcar en Panamá. En este país siguió con su labor pedagógica, pues siendo profesor del Panamá College, dictó el curso de Educación Cívica y Moral al Cuerpo de Seguridad. En ese mismo año formó parte del llamado grupo "Germancista", que apoyaba a Germán Leguía y Martínez (opositor principal a Leguía luego de haber colaborado en los primeros años de su gobierno) y escribió en la revista *Germinal*, órgano difusor de dicha agrupación intelectual-política.

En el mismo año, 1923, en el que Castro Pozo regresa al Perú en abril y en el que es detenido por un breve periodo, publicó *Celajes de sierra (Leyendas*

y cuentos andinos) con una palabras de introducción de Abelardo Gamarra "El Tunante". Al año siguiente presenta el libro *Nuestra comunidad indígena*, con prólogo de Ladislao F. Meza.

En 1923 también, publica el libro *Legislación del trabajo y previsión social* (comentada y apuntada por Mariano Echegaray y Ramón Silva S.), que fue una recopilación comentada de las leyes y resoluciones peruanas sobre trabajo y previsión social, cuando desempeñaba el cargo de auxiliar de la Sección del Trabajo en el Ministerio de Fomento. Siguiendo con su labor como profesor, entre los años 1925 y 1931 Castro Pozo enseña en el Colegio de San Miguel, en Ayabaca, Piura.

En 1927 nuestro autor es detenido nuevamente y llevado a la Isla San Lorenzo junto con Jorge Basadre, Cristóbal Meza y otros intelectuales y artistas acusados de complot contra el gobierno de Leguía. Durante su permanencia en dicha prisión, Castro Pozo, Basadre y Meza escriben una novela que quedó inconclusa: *La que se olvidó de amar* ("novela fantástica de ambiente peruano", según el propio Basadre). Este texto había quedado como inédito hasta que fue publicado en *Libros & Artes. Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú*[3].

Para esa época, Castro Pozo ya había llegado a conocer a José Carlos Mariátegui y se encontraba entre los seguidores del Comité de Propaganda Socialista. En 1930 se cuenta a nuestro escritor como miembro fundador del Partido Socialista del Perú en Piura, junto con Américo Garcés, Luis Montero, Elías Arboleda, entre otros, que tiene como órgano de expresión a *El Socialista*. En ese mismo año fue elegido diputado al Congreso Constituyente para el periodo legislativo 1931-1936. En su labor legislativa, el grupo socialista es opositora tenaz de la dictadura de Luis M. Sánchez Cerro, produciéndose, por ello, a ciertos grados de acercamiento con la representación aprista hasta que ésta fue apresada y expulsada.

En 1934 Castro Pozo publica en Lima otro libro suyo, muy importante pero poco leído: *Renuevo de peruanidad* (Novela, precedida de un prólogo polémico sobre cuestiones sociales). La importancia de esta obra radica en que el objeto de atención y análisis es el mestizo.

Desde 1936 Castro Pozo comienza a ejercer, en Lima, su profesión de abogado. Presenta *Del ayllu al cooperativismo socialista* (Lima, P. Barrantes Castro editor) con prólogo de Julio C. Tello.

Dos años después, en 1938, aparece el libro *Moche* de Arturo Jiménez Borja, con prólogo de Castro Pozo. En 1939 interviene en el XVII Congreso

---

[3] Jorge Basadre, Hildebrando Castro Pozo y Cristóbal Meza. "La que se olvidó de amar". En *Libros & Artes. Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú* (Lima), Nº 3, noviembre de 2002.

Internacional de Americanistas, efectuado en Lima. Al año siguiente reanuda su función docente en el Colegio Nacional de Nuestra Señora de Guadalupe, de cuya Asociación de Profesores fue Presidente hasta 1944. En 1940 también, asistió al Congreso Indigenista de Pátzcuaro, México. En 1941 participa en la III Asamblea del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, reunida en Lima. Entre 1942 y 1944 se desempeña como Asesor Técnico de la Dirección de Asuntos Indígenas, en el Ministerio de Justicia y Trabajo.

En 1945 Castro Pozo publica un nuevo libro titulado *Las comunidades indígenas del Perú* (En *Perú en cifras*. La versión en inglés apareció con el título *Social and economico-political evolution of the communities of Central Peru*, Washington, Government Printing Office, aunque sin incluir los cuadros estadísticos sobre las comunidades). En dicho año fue elegido Senador por el departamento de Piura para el periodo legislativo 1945-1951. Súbitamente, en Lima, Castro Pozo muere el 1 de setiembre de dicho año, es decir, a solo ocho días de cumplir 61 años de edad. Póstumamente, en 1946, se publicó su libro *El yanaconaje en las haciendas de Piura*, y en 1991 *Sol, algarrobo y amor*.

En el "Prólogo polémico" a *Renuevo de peruanidad*, Castro Pozo empieza con la siguiente línea que hace recordar a algún verso de César Vallejo: "Del pueblo y para el pueblo es esta novela"[4], definiendo desde el inicio el carácter y la intención de su novela. Según el propio autor, esta obra busca reflejar el ambiente sicosocial del mestizo y del proletariado en Lima. De este modo, raza y clase se cruzan y sostienen en el argumento de Castro Pozo ofreciendo así una visión integral acerca del llamado problema social.

Luego, pasa a sostener que el proletariado es la "...síntesis de ese claroscuro moral, estético e intelectivo en que viven y se agitan nuestros braceros..."[5]. Para construir su narración, el autor se propone despojarse de cualquier halo de romanticismo y sentimentalismo, por el contrario, su objetivo es narrar lo más objetivamente posible las costumbres del pueblo.

En dicho "Prólogo...", Castro Pozo traza una especie de recorrido que siguen los pueblos en el cual los más jóvenes están pletóricos de romanticismo, al contrario de los que ya han alcanzado la madurez; por ello, señala el autor, "nuestros pueblos indoamericanos, siguiendo esta curva de desenvolvimiento espiritual [que va de la adolescencia a la pubertad], lo son mucho más [románticos] que los del Viejo Continente, plenos de experiencia y decadentismo"[6].

---

4 Castro Pozo. *Renuevo de peruanidad*. Lima, 1934, p. 5.

5 *Loc. cit.*

6 *Ibid.*, p. 6.

Como ha señalado Carlos Franco[7], con esta novela Castro Pozo expresa una transformación en su forma de ver el sujeto que sería la base de la cultura nacional: del indio al mestizo. En *Renuevo de peruanidad* es muy clara la apuesta de Castro Pozo, y es sostener y defender la importancia del mestizo, a contracorriente de algunas posiciones ideológicas que lo sindicaban como un producto racial degradado: "Pues tengo para mí, que es un error imperdonable razonar que el mestizo es un ser inservible, incapaz de engendrar y construir por él mismo una cultura"[8].Con esta postura se aleja de los intelectuales más conservadores pero al mismo tiempo se acerca a pensadores como Luis Alberto Sánchez, quien también sostenía el papel de conductor que le estaba reservado al mestizo. Es importante resaltar esto, pues Castro Pozo estaba ideológica y políticamente cercano a Mariátegui y había pertenecido al grupo que apoyó a este en la fundación del Partido Socialista, pero intelectualmente se distanciaba del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* en este punto, pues recordemos que en su polémica con Luis Alberto Sánchez en torno al problema del indio él había sostenido la preeminencia de lo indígena por sobre lo mestizo.

Es importante destacar que la postura de Castro Pozo es sumamente moderna cuando analiza la condición humana, pues basa su análisis en lo social y promueve la interacción cultural, lejos de los egoísmos chauvinistas y romanticismos anacrónicos, siempre teniendo como punto de apoyo al mestizo:

> "Mestizos son los que han hecho y están trazando su actual derrotero cultural a nuestra América y mestizos serán los que acaben de constituírselo. Porque, no hemos de amurallarnos para conservar la pureza de sangre indio americana, ni hemos de establecer un egoísmo anárquico, incisionante, en nombre de un romanticismo etnológico morboso"[9].

Nuestro autor deslinda muy claramente, como ya lo había hecho en obras anteriores, de la visión racial que prevalecía sobre el proceso social, y que algunos autores quisieron darle visos de ciencia: "...el vocablo 'Raza' es un clisé cómodo, sin contenido científico, para explicar, encubrir y disculpar determinadas pretensiones político-económico-sociales; pero que no responde a una realidad fisiológica, ni establece fronteras insalvables en la

---

7 Franco, Carlos. *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo.* Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1989.

8 *Ob. cit.*, p. 7.

9 *Loc. cit.*

embriogenidad de los pueblos"[10]. Nuevamente, Castro Pozo traspasa los linderos intelectuales que habían querido establecer los intelectuales ligados a la oligarquía, como Clemente Palma, por ejemplo, quien había sostenido una tesis teniendo como eje al criterio racial. Más aún, cuando este tipo de intelectual se sentía protegido, en los años treinta, por las dictaduras fascistas de Luis Miguel Sánchez Cerro y Óscar R. Benavides.

Al mismo tiempo, Castro Pozo, descalifica la noción de destino, representativo de una mentalidad pre-moderna en la que la voluntad de los hombres estaba limitada por la divina. Así, no hay ni personas ni pueblos predestinados y el futuro es el resultado de la acción humana. Por ello, si bien Castro Pozo ha desechado la idea de raza por anacrónica, sostiene incluso que "[m]ás arcaico es aún el concepto de la elección y predestinación de los pueblos. Ello pasó a la categoría de lucubración infantil, que, no obstante, tuvo su razón de ser en la política hebraica y, más tarde, en la judaización llevada a cabo por la Iglesia Cristiana"[11].

Hoy, que vivimos el tiempo de la globalización, las siguientes palabras de Castro Pozo nos ponen cara a cara ante una evidente capacidad de prever el desenvolvimiento general de la cultura y las sociedades, pues sostiene que el aislamiento produce culturas separadas, pero ahora, con los nuevos inventos y la comunicación, ya es "miopía intelectiva" conservarlas, es estrecho regionalismo. ¿Qué hubiera pensado en la actualidad Castro Pozo? Seguramente que sus predicciones se volvieron realidad. Para este autor, lo que se llama *mestización de la cultura* es equivalente a hablar del proceso de humanización que se viene dando desde el siglo XV, o también de socialización[12]. Castro Pozo entendía que era indetenible la interacción de los pueblos y culturas, aunque no justificaba, ni mucho menos, la imposición de una cultura sobre otra, como se pretende en la actualidad.

En este sentido, el proyecto de Castro Pozo es también profundamente democrático, más que en términos políticos (que también lo es) en términos culturales. Siempre, sostiene, es un peligro que unas culturas se impongan sobre otras, por ello:

> "…el mejor modo de obviarlo y coadyuvar en la constitución y organización de una Cultura Humana, en que estén sintetizadas las excelencias de las que existen actualmente, es, con precisión, mestizar los grupos etnológicos y abrir

10 *Loc. cit.*
11 *Ibid.*, p. 8.
12 *Ibid.*, pp. 9-10.

a la comunicación del pensamiento y vías de transporte todas las fronteras y restricciones"[13].

Del cruzamiento o heterogeneidad de culturas se:

"…generará un mestizaje inteligente y sano, en el que las taras sicofisiológicas habrán desaparecido; el elemento de transición capaz de comprender y respetar lo que haya de bueno y útil en las costumbres e instituciones a que pertenece, el mestizo, en fin, que será el agente de toda renovación cultural"[14].

Estas ideas guardan similitud con las que enarbolaba el ideólogo mexicano, José Vasconcelos, en su propuesta de la "raza cósmica". Pero también se asemejan a las propuestas de otro intelectual peruano, Uriel García, especialmente en su libro *El nuevo indio*. De todo lo expuesto por Castro Pozo, se colige que para juzgar al mestizo es necesario tomar en cuenta tanto su evolución etnológica, el medio geográfico en que se desenvuelve así como las influencias sociales que recibe.

Debido a los siglos de opresión, el indio, sostiene Castro Pozo, no tiene en sus manos la posibilidad de reivindicarse, por ello lo que ahora necesita es directores, pero estos tienen que ser aquellos que lo amen y comprendan, y no puede ser otro que el mestizo. De la fusión mutuamente benéfica entre estos dos elementos emergerá el "mestizindio". He aquí la propuesta de Castro Pozo.

Finalmente, la propuesta política de Castro Pozo es la construcción del socialismo: "El Estado Socialista transformará la propiedad y las utilidades en nombre del bien colectivo y, por lo pronto, debe establecer el modo y forma de participación y fiscalización en éstas por parte de los obreros"[15].

En el libro más importante y conocido de Hildebrando Castro Pozo, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, se parte de la premisa de que el ser humano debe ser entendido en relación directa con el medio natural, pues elementos como el clima y la geografía le imponen al ser humano ciertas condiciones a las cuales deberá superar, y en esta lucha se va formando la idiosincrasia de los pueblos, las instituciones, la cultura en suma que los seres humanos van construyendo para subsistir[16].

---

13 *Ibid*., p. 11.
14 *Ibid*., p. 13.
15 *Ibid*., p. 30.
16 *Del Ayllu*..., p. 11.

Una vez establecido el punto de la unidad entre el ser humano y la naturaleza, Castro Pozo prosigue para analizar los efectos del choque de la conquista española. En dicho análisis, el autor se lamenta de las profundas diferencias que ahondaron los abismos entre ambas realidades, especialmente en lo referente a "los sistemas de producción y consumo y el concepto de propiedad o de los derechos individuales", pues si hubieran tenido algunos puntos de similitud, las diferencias en los planos de la familia, la política o la religión no hubieran sido tan importantes ni hubieran tenido consecuencias tan catastróficas "para la nacionalidad Keshuaimara-mochica". Desde este inicial choque, los pueblos de los Andes sufrieron una convulsión total de su modo de vida "teniendo que abandonar todas las tierras de cultivo al que primero se las quitara; dedicarse al servicio de los *tambos, obrajes,* minas y ciudades, sin más aliciente que una mísera alimentación" [17].

Esta realidad fue totalmente distinta a la precedente, pues el Incanato se caracterizó por su colectivismo agropecuario basado en los ayllus, mostrando gran productividad y disminuyendo en un 80% la pasividad económica de su población: "En las casas familiares, en la aldea del *ayllu* y en la *llacta* propiamente dicha no había quien no trabajara"[18], salvo los religiosos y los enfermos. Los bajos niveles de desocupación mostrados por la organización inca contrasta con la realidad actual, incluso, en la que son más las personas que consumen que las que producen (niños, ancianos, minusválidos, presidiarios, ricos, etc.), constituyéndose como "un fuerte pasivo en la economía orgánica nacional, que lastra enormemente sobre las energías productoras de un país"[19].

Lo reprochable del Imperio Incaico es que "no supo educar a sus hombres y pueblos, ni prevenirlos para el porvenir"[20], pues las preocupaciones casi exclusivas de toda la organización social incaica fueron producir y conquistar para mejorar las condiciones materiales de existencia, pero nada más.

Si la organización imperial trató a sus hombres como "llamas y alpacas", también es cierto que la excesiva dominación ejercida sobre los hombres los convirtió a estos en autómatas, no se les permitió iniciativa propia, cuya consecuencia hubiera sido el "progreso espiritual".

En este punto, Castro Pozo elabora una imagen del hombre sometido durante el Incanato que será una especie de lugar común en su época, es decir, comparar al indio con los animales y su geografía. En cierta medida se

17 *Ob. cit.*, p. 12.
18 *Ibid.*, p. 43.
19 *Ibid.*, pp. 68-69.
20 *Ibid.* p. 69.

parecían a sus auquénidos: "gregarios, sobrios, laboriosos, incapaces de dar un paso por sí mismos ni abandonar los bofedales de sus punas". Al mismo tiempo, se trata de un hombre sumamente esforzado, cualidad imprescindible para que la tierra diera sus frutos. Pero es necesario hacer una distinción, nos propone Castro Pozo: mientras el hombre de las alturas se había "enraizado" con el entorno geográfico "áspero, frío, de aire enrarecido y bastante seco", el poblador de la costa o del llano, el *yunga*, se había adaptado "al calor de sus valles y medanales". Pero lo fundamental es que durante el Imperio Incaico, en ningún caso, "intentó crear o incitar el rejuvenecimiento de sus energías síquicas"[21].

Ante un tipo de formación como la descrita, evidentemente cualquier intento de conquista iba a encontrar un terreno fértil para su éxito, como le sucedió a los españoles, quienes "[p]ortaban consigo su civilización y sus creencias. Amaban a su Dios, a su Rey y a sí mismos, por sobre todas las cosas, y casi siempre invertían el orden de estas tres categorías"[22] por el "Yo, el Rey y Dios". La sed de riqueza del conquistador europeo y su excesivo egocentrismo lo llevó a perpetrar una explotación inclemente en contra del hombre andino, es entonces cuando aparece el mitayo.

Por su parte, la Iglesia sancionó el despojo, haciendo evidente que estaba del lado de los poderosos, e impuso a los "infieles su adoración". Perdidas sus tierras, sus bienes, sus instituciones y hasta su fe, lo que ocurrió fue un cataclismo social en el mundo andino, "y ha habido necesidad de que transcurran algunos siglos, para observar que de éste sólo se han salvado los *ayllus* y sus *markas*, es decir: las más sólidas estratificaciones sociales de las razas andina y costeña". En estas instituciones se posa la esperanza, afirma Castro Pozo, de un resurgimiento en bien de la cultura americana[23].

La civilización del conquistador era fundamentalmente individualista. Esto fue producto de una herencia histórica en el proceso de la civilización, en la cual "el hombre, premunido en la familia patriarcal, había roto la solidaridad económica de la tribu erigiéndose a sí mismo como centro y base fundamentales de la nueva organización. Todo lo polarizó en su propio 'yo', y lo hizo depender de su exclusiva voluntad..."[24], cosa muy distinta a la que caracterizó el Tahuantinsuyo. De esta forma, se hizo natural la equivalencia entre ser felices y tener más riquezas y hombres como fuerza de trabajo. Se legitima en nuestras tierras la propiedad individual recibiendo la bendición de la Iglesia católica.

---

21 *Loc. cit.*
22 *Ibid.*, p. 70.
23 *Ibid.*, p. 76.
24 *Ibid.*, p. 85.

Gracias a un largo proceso histórico que va desde los griegos y pasa por la Conquista musulmana y la Reconquista, el conquistador español llega a nuestras tierras con una conciencia de organización social, religiosa y económica muy sólida y opuesta, como ya se ha mencionado, a la del Incanato: "Mientras que en éste la propiedad territorial permaneció colectivizada, en España evolucionó hasta la apropiación individual, otorgándose al propietario el derecho de excluir a los demás de la posesión, para usar, gozar y hasta abusar de la tierra poseída"[25].

Como bien sabemos, el choque de estas dos culturas fue devastador para la organización andina.

Castro Pozo realiza una aguda observación cuando señala que en todas las civilizaciones primitivas que tienen como base de su organización a la propiedad y al trabajo colectivo, la actividad autónoma del aspecto industrial así como la división del trabajo son muy lentas:

> "... la constante lucha en que se encontraban empeñados con los vecinos reduce sus necesidades a las del núcleo primordial, de alimentarse y defenderse de los enemigos, sin dar ocasión al esparcimiento espiritual entre sus propios componentes, ni a las relaciones amistosas con otras naciones, lo que siempre trae consigo nuevos anhelos, intercambio de productos e ideas, que dan mayor empuje a las energías creadoras de una colectividad"[26].

En este contexto, el ayllu fue, al mismo tiempo, "cuna de la civilización *quechuaimara-mochica*" y "caparazón en que se aprisionó la personalidad de aquellos pueblos", impidiéndoles su evolución hacia formas mejores de organización social. Esto también trajo consecuencias en el plano espiritual, pues los hombres no fueron capaces de ampliar sus horizontes de progreso.

La importancia del trabajo colectivo, para Castro Pozo, estriba en que es una institución económica-social que, entre otras, contribuye a consolidar la propiedad colectiva territorial de los *ayllus*. Se trataría, según el autor, de una respuesta de los conglomerados humanos andinos, ante la agresividad de la naturaleza que los circunda. No se trataría, entonces, de un invento de los hombres andinos, sino de una imposición del medio.

Por otro lado, quienes se desarrollaron dentro de la civilización individualista no pueden entender la importancia del trabajo colectivo que dio como fruto los grandes acueductos, las andenerías, los reservorios de agua, y otros testimonios de la tesonera lucha por dominar la agreste geografía. El

---

25 *Ibid*., p. 89.
26 *Ibid*., p. 112.

Tahuantinsuyo fue producto de este esfuerzo de siglos, el cual la "raza individualista, anárquica y feudalizante no supo aprovechar"[27]. Por ello, sentencia Castro Pozo, hay que recuperar el ayllu y remozarlo:

> "Con ello se habrán salvado las instituciones económicas de esta raza predestinada a enseñar a la Humanidad cómo debe vivirse hermanablemente en el trabajo, tanto para la producción como para el consumo; cómo el hombre no debe explotar al hombre para amasarse una fortuna, y cómo los instrumentos de producción, entre los que debe considerarse la tierra, no pueden, no deben ser susceptibles de apropiación individual"[28].

Para los grupos étnicos que constituyeron el Tahuantinsuyo, la Conquista y colonización solo significaron violencia y extorsión, en cuyo plano aún se mantiene la clase dominante en la República. Ella "fue –dice el malogrado economista César A. Ugarte– el punto de partida de una radical transformación en el régimen agrario del Perú. Las leyes coloniales tuvieron por base jurídica el principio de que las tierras de América eran patrimonio de la Corona Real de España, de la cual habrán de emanar los títulos de propiedad de los particulares"[29], entre los que, indudablemente, estaban comprendidos los comuneros o, mejor dicho, los ayllus.

Para Castro Pozo, la herencia más grave de la economía agraria colonial es haber esclavizado a la población y disminuirla drásticamente. Con esta afirmación, el autor encuentra una razón social en donde otros solo ven una condición congénita de la raza indígena. Es más, afirma, "el pueblo queshuaimara-mochica no era perezoso", por el contrario era laborioso, y como prueba ahí están sus monumentales obras de irrigación, su cultura y todo lo que los españoles encontraron a su llegada y que eran orgullo del orden Inca. En todo caso, sostiene Castro Pozo, la pereza atribuida a la población andina, "vino como reacción y defensa inconscientes, primero, y como hábito después, contra los métodos extorsionantes de trabajo y explotación a que eran sometidos"[30], trayendo como consecuencia que vivan casi como "bestias de labranza":

> "Y esto, unido a su frugalidad hereditaria y la rústica simplicidad de sus costumbres de pastor y hortense, lo acostumbró a vivir una existencia cuasi pasiva, entre el claroscuro de la pereza y la imbecilidad; tara sicopatológica

---

27 *Ibid*., pp. 122-123.
28 *Loc. cit.*
29 *Ibid*., p. 128.
30 *Ibid*., p. 138.

> que hasta el día de hoy viene sufriendo en algunas circunscripciones del país y que es el peor daño que nos ha legado el régimen colonialista español"[31].

Castro Pozo también es muy duro en cuanto a las condiciones de vida a las que fueron sometidos los pobladores indígenas, pues, señala, no se les enseñó a leer, ni la importancia de la higiene y del vestido; se les sometió al trabajo inclemente y se les arrinconó en galpones para que durmieran. Espiritualmente también fueron objeto de una represión inmisericorde echando abajo su religión y liturgia, como consecuencia fatal, no se concibieron a sí mismos como personas. En estas condiciones, concluye Castro Pozo:

> "…era lógico que se mermara su condición de hombre a nivel inferior que el de las bestias de labranza, y que apareciera en su espíritu esa semblanza de algo que se agazapa, que se entume, en presencia del "misti" o gamonal, lo que ha sido juzgado, erróneamente, como una redomada hipocresía."[32].

Bajo esta situación de dominación y marginación era ilógico suponer que el indio se sintiera comprometido con la lucha emancipatoria, incluso, se podía suponer, sostiene nuestro autor, que le fuera hostil[33].

Analizando el Estatuto Provisional, las bases constitucionales y la Constitución de 1823, Castro Pozo llega a la conclusión que "entre peruano y ciudadano hay una gran diferencia. Que la calidad del ciudadano se adquiere y determina por la capacidad económica, como tener una propiedad, profesión u oficio, pero sin sujeción a otro, en clase de *sirviente* o *jornalero,* y que *aquélla* se suspende por la condición de sirviente. La República, contrariamente a su ideario, hizo constitucional la esclavitud sin tomar en cuenta, de modo poco agradecido, que el negro esclavo dio su vida por la independencia; también se sancionó la servidumbre del indio en los latifundios y al proletariado se le marginó de toda condición ciudadana.

Castro Pozo le quita todo romanticismo a la visión que se tiene acerca del ayllu o comunidad propalada por la literatura, aunque sostiene que ha "desempeñando un rol importantísimo en la producción del país y sirviendo de soporte y reducto biológicos a la raza indígena, a la cual ésta se ha aferrado para defenderse y subsistir, constatando así, una vez más su enorme vitalidad"[34].

---

31 *Ibid*., p. 139.
32 *Loc. cit.*
33 *Ibid*., p. 151.
34 *Ibid*., p. 166.

En otro trabajo, *Nuestra Comunidad Indígena*, Castro Pozo había sostenido que la comunidad no tenía que ser destruida y que, por el contrario, sigue siendo útil para la economía nacional. Nuestro autor va más allá y sostiene que "toda la base económico-política de la República la constituye el indio", en tal sentido, las tesis de la inferioridad racial son insostenibles y que, incluso, no "existe diferencia cualitativa que los subestime a los grupos de blancos, amarillos o morenos"[35]. Al contrario de las posiciones neoespiritualistas y románticas, aunque muy éticas, de autores como Víctor Andrés Belaunde, Castro Pozo sostiene, como ya lo había hecho Mariátegui, que el problema del indio hay que analizarlo desde el punto de vista económico. Incluso, es vehemente en su crítica al papel que ha jugado la Iglesia en el sojuzgamiento de la población indígena, muchas veces en complicidad con el gamonalismo. Esta denuncia, importante para Castro Pozo, no significa que sea un "clerófobo", por el contrario admira la labor de colonización y misionera de la Iglesia, especialmente en la región amazónica, pero está convencido que solo el amor y la mansedumbre no van a salvar al indio de la crisis económica y social que vive.

> "[...] el pobre indio *mitayo, pongo, yanacona, pastor, colono o pisante;* de nuestra admiración por lo que unos pocos hicieron, a nuestra reprobación por lo que unos pocos hicieron, a nuestra reprobación por la ruta o camino equivocado que el neoespiritualismo pretende seguir, posiblemente durante otros cuatrocientos años, hay una enorme, una insalvable distancia"[36].

En palabras que nuevamente nos recuerdan a Mariátegui, Castro Pozo afirma que solo se puede culturizar al indio conservándole sus tierras y "otorgárselas donde le hagan falta". Ante la situación descrita, Castro Pozo ofrece su alternativa, cual es convertir a la comunidad y a la pequeña propiedad rural en cooperativas de producción agropecuarias. Con ello, no solo se estaría salvando al indio de su decadencia sino que también se daría inicio a una nueva etapa en nuestra cultura[37].

> "Lo que debemos aprovechar del *ayllu* es su unidad económico-moral: tierras de usufructuación colectiva, cooperación de brazos y de intención y voluntad en la producción socializada; factores de orden económico y espiritual, que quienquiera se jacte de conocer el *ayllu* peruano no se atreverá a negarlos como caracteres idiosincráticos de aquél"[38].

---

35 *Ibid*., p. 167.
36 *Loc. cit.*
37 *Ibid*., p. 209.
38 *Ibid.* pp. 209-210.

Hemos presentado las ideas de Castro Pozo acerca de la condición humana buscando destacar el pensamiento profundamente moderno que ostentaba dicho autor. Entre las posiciones exacerbadamente prejuiciadas, racistas y marginadoras de intelectuales ligados a la oligarquía dominante y las propuestas indigenistas, que tuvieron su expresión más radical en las expresiones de Luis E. Valcárcel en su *Tempestad en los Andes*. Cercano a las ideas de Sánchez, Castro Pozo se distancia de este cuando confiesa su ideario político; ideológicamente identificado con la propuesta socialista de Mariátegui, se diferencia del Amauta cuando sostiene la conducción de la nacionalidad al elemento mestizo. Reconoce los aportes y la integridad ética de autores como Belaunde y los pensadores católicos, pero al mismo tiempo supera el romanticismo y el espiritualismo presente en ellos. Castro Pozo se afirma en el socialismo, pero no es un dogmático. Es crítico de la realidad actual pero no deja de pensar en el futuro, reivindicando para su conquista la voluntad y la acción humanas.

Las páginas precedentes han dejado en claro que Castro Pozo había dejado atrás las ideas pre-modernas de la predestinación divina y del aparentemente cientificismo con que se querían recubrir las posturas raciales. Por ello, no solo analiza el tema de la cultura sino también de las condiciones geográficas, sociales y económicas en las que se desarrollan los hombres del Perú. Producto de esta visión integral, Castro Pozo es capaz de ofrecer un análisis de las condiciones generales en las que viven los obreros de Lima, a quienes observó y retrató para sustentar su ideario.

Bibliografía utilizada

Castro Pozo, Hildebrando. *Del ayllu al cooperativismo socialista* (con prólogo de Julio C. Tello) [1936]. Lima, PEISA, 1973.

Renuevo de peruanidad. (Novela, precedida de un Prólogo Polémico sobre cuestiones sociales), 1934.

"Hildebrando Castro Pozo", en *Anuario bibliográfico peruano de 1945; preparado bajo la dirección de Alberto Tauro.* Lima, Ediciones de la Biblioteca Nacional, 1946.

Franco, Carlos. *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo.* Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1989.

Tauro, Alberto. *Enciclopedia ilustrada del Perú: síntesis del conocimiento integral del Perú, desde los orígenes hasta la actualidad.* 3ª ed. Lima, PEISA, Tom. 4, 2001.

www.binape.gob.pe/catalogos.htm

Bibliografía del autor

Colabora en *La Voz del Instituto,* órgano del Instituto de Lima, 1914.

Colabora en la revista *El Porvenir* de Jauja, 1918.

El problema sociológico-legal de las comunidades de indígenas (Tesis de Bachiller en Jurisprudencia), 1919.

Celajes de sierra (Leyendas y cuentos andinos), con palabras liminares de Abelardo Gamarra, 1923.

Nuestra comunidad indígena, con prólogo de Ladislao F. Meza, 1924.

Legislación del trabajo y previsión social, comentada y apuntada por Mariano Echegaray y Ramón Silva S., 1925.

La que se olvidó de amar ("Novela fantástica de ambiente peruano"), manuscrito elaborado por Castro Pozo, Jorge Basadre y Cristóbal Meza, 1927. El texto se publicó en 2002.

Funda y escribe en *El Socialista*, del Partido Socialista del Perú, 1930.

Renuevo de peruanidad (novela, precedida de un prólogo polémico sobre cuestiones sociales), 1934.

Del ayllu al cooperativismo socialista, con prólogo de Julio C. Tello, 1936.

Moche de Arturo Jiménez Borja, con prólogo de Castro Pozo, 1938.

Las comunidades indígenas del Perú. En *Perú en cifras,* 1945.

Social and economic-political evolution of the communities of Central Peru, 1945.

El yanaconaje en las haciendas de Piura, 1946.

Sol, algarrobo y amor, 1991.

JOSE LEÓN BARANDIARÁN (1899-1987)
ANTE LA CONDICION HUMANA

Carlos Enrique Becerra Palomino

> El derecho como categoría gnoseológica y ontológicamente hablando, pertenece a la dimensión del existente humano.
>
> J.L.B

Destacado jurista y maestro universitario. Nació en Lambayeque, al norte del Perú, el 8 de diciembre de 1899. Falleció el 24 de julio de 1987 en Lima. Hijo de Augusto F. León y Margarita Barandiarán de León. Sus estudios secundarios los realizó en el Colegio Nacional San José de Chiclayo. En 1917 ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima y cuando ésta fue clausurada por cuestiones políticas estudió un año en la Universidad Nacional de Trujillo. En 1924, se graduó de Bachiller en Derecho con la tesis "El Error en los Contratos" y al año siguiente obtuvo el título de abogado. Se graduó de Doctor en Jurisprudencia en 1928, con una Tesis sobre "Estudios de Filosofía del Derecho". En 1935, viajó a Alemania, mediante la beca que le concediera la Fundación Alexander von Humboldt, para especializarse en Ciencias Jurídicas.

Se inicia como docente en su *alma mater* el año 1928. También enseñó en otras universidades limeñas (entre éstas la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad de Lima); asimismo, en diversas universidades del interior del país. Fue profesor de varias materias: Filosofía del Derecho, Derecho Constitucional, Derecho Internacional Privado, Derecho Comercial y sobre todo en diversas asignaturas del Derecho Civil, en las que descolló notablemente como docente e investigador. En la cuatricentenaria Universidad de San Marcos, fue elegido Decano de la Facultad de Derecho (1956) y Rector (1957). Más tarde se le distinguió como Profesor Emérito y Rector Honorario.

Ejerció en forma activa la profesión de abogado. Fue elegido Decano del Colegio de Abogados de Lima (1954-1955), primer Presidente de la Federación de Colegios de Abogados del Perú (1955) y Presidente de la Confederación de Abogados de los Países del Pacto Andino (hoy Comunidad Andina de Naciones).

Formó parte de diversas comisiones encargadas de elaborar proyectos o anteproyectos de normas, aunque algunos no se concretaron en normas

positivas por diversas razones. Entre estas comisiones cabe destacar la presidida por Manuel Vicente Villarán que elaboró el proyecto de Constitución Política (1931), y las que prepararon los proyectos de Ley de Reforma Universitaria, Ley del Notariado, Ley Orgánica del Poder Judicial, el Código de Comercio, etc. En 1965 fue nombrado miembro de la Comisión encargada del estudio y revisión del Código Civil de 1936, la misma que elaboró el anteproyecto del actual Código Civil de 1984 y estuvo integrada por los más destacados civilistas peruanos.

Desempeñó importantes funciones públicas tales como las de Ministro de Justicia y Trabajo (1947) en las postrimerías del gobierno de José Luis Bustamante y Rivero, Vocal del Jurado Nacional de Elecciones, Fiscal Suplente de la Corte Suprema de Justicia de la República y Vocal del Consejo Superior de Minería y Petróleo. Asimismo, presidió diversas instituciones académicas como la Sociedad Peruana de Derecho Comparado, la Asociación Jurídica Peruana, y otras como la Asociación Cultural Peruano Alemana, el Instituto Cultural Peruano-Israelí, la Asociación Nacional de Escritores y Artistas (ANEA), etc.

Obtuvo el Premio Nacional de Fomento a la Cultura "Francisco García Calderón" (correspondiente a la mejor investigación jurídica en el país) y recibió las más altas condecoraciones otorgadas por los diversos órganos del Estado, (Orden del Sol, Gran Cruz de la Orden Peruana de la Justicia, Medalla del Congreso de la República, Palmas Magisteriales en el Grado de Amauta, etc.). El Gobierno de Alemania Occidental lo condecoró con la Cruz de Hierro"; asimismo recibió múltiples homenajes en vida y con posterioridad a su fallecimiento.

Entre los libros publicados por León Barandiarán cabe señalar: *Estudios de Filosofía del Derecho* (1929), *La Constitución Alemana de 1919* (1930), *Comentarios al Código Civil Peruano*, que constituye su obra cumbre y que fue publicada en cuatro tomos entre 1938 y 1944. Asimismo, *Manual de Acto Jurídico* (1950). *Estudio Preliminar* al *Código Civil del Perú* (1962). *Manual de Derecho Civil. Título Preliminar y Personas* (1963). *Curso Elemental de Derecho Civil Peruano* (1970). *Contratos en el Derecho Civil Peruano*, Tomo I (1966); Tomo II (1975). *La sucesión hereditaria en el jurisprudencia Suprema* (1980). También participó en el libro *Exposición de motivos y comentarios al Código Civil de 1984* [1] y publicó un libro autobiográfico en la *Biblioteca Perú Vivo* (1966). Con posterioridad a su

1 Compilación efectuada por Delia Revoredo. Lima, 1985, 6 tomos.

fallecimiento y a partir del año 1991 se ha publicado el *Tratado de Derecho Civil* (sobre la base de sus Comentarios al Código Civil Peruano)[2].

La producción intelectual de José León Barandiarán abarca además, ensayos y artículos relacionados con el Derecho, publicados en diversas revistas especializadas, dentro de las que destaca: "El Proceso de José K". en la Obra de Kafka (1933). "El *Homo Juridicus"* (1938). "El Derecho y el Arte" (1943). "La Justicia" (1944). "El abogado" (1946). "Consideraciones Jurídicas sobre el Quijote" (1947). "Estudio comparativo del Código de 1852 y el Código Napoleónico" (1952). "Estudio del Código Civil de 1852" con ocasión de su Centenario (1952). "El Derecho como categoría dimensional humana" (1953). "El movimiento jurídico europeo" (1953). "El status jurídico de la mujer pretérita y contemporáneamente" (1956). "Contrato de empresa. Nuevas orientaciones del Derecho" (1965). "Examen comparativo de los códigos civiles nacionales de 1852 y 1936" (1966). "Comentario general sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos" (1969). "La concepción de la Ley en Santo Tomás de Aquino" (1975). "¿Quién es, como debe ser y qué porvenir tiene un abogado?" (1975). "El trasplante de órganos y su problemática" (1979). "Andrés Bello y el Código Civil Chileno" (1980). "En torno al proyecto de Código Civil Nacional" (1984). Publicó otros artículos vinculados a temas más generales como "En torno a Trilce" (1923), "Abraham Lincoln" (1941), "En torno a la poesía de Vallejo" (1948). "Intrascendencia y trascendencia del ajedrez" (1953). "Dante Alighieri: su vida y su obra" (1966). Algunos aspectos referentes a la poesía de Heine (1967), entre otros. También es importante hacer notar la gran cantidad de prólogos que ha escrito.

León Barandiarán tenía dotes innatas y adquiridas de todo investigador serio. Afirmaba: "no se puede elaborar asuntos científicos de prisa, con un proceder de precipitación, ya que entonces se hace obra superficial y defectuosa"[3]. He aquí dos comentarios que suscribimos plenamente: "con él se inicia un nuevo estilo de investigación jurídica en el

---

2 La obra básicamente es una actualización de sus Comentarios al Código Civil Peruano (que se refería al CC de 1936 en función del CC de 1984) con prólogos de distinguidos juristas nacionales y extranjeros. Lima, Walter Gutiérrez, ed., 1991.

3 Leon Barandiarán, José. "El jurista y su obra". Centenario de nacimiento de Germán Aparicio y Gómez Sánchez. *La Prensa* (Lima), 16 de febrero de 1979, p. 15.

Perú"[4]; "ha sido el más eminente y destacado tratadista de Derecho de nuestro país en los últimos cincuenta años"[5].

José León Barandiarán consideraba la intrínseca relación de la naturaleza humana y el derecho calificaba como asaz difícil la profesión de abogado porque, exige riqueza de conocimientos científicos debidamente sistematizados y requiere condiciones personales que no siempre están presentes en quien ejerce la profesión[6].

Para él "lo jurídico no era sino un medio para el conocimiento del hombre y lo trascendental en él...ese espíritu amplio y profundo de gran contenido moral, es la razón por la cual su obra jurídica...ha trascendido la temporalidad del derecho positivo"[7].

La concepción que tenía León Barandiarán sobre el jurista era amplia, no concebía que éste pudiera contentarse sólo con el conocimiento de su disciplina con un criterio unilateral de las cosas. Consideraba que por la incidencia del derecho en todos los fenómenos de sentido teleológico le aguardaba un doble trabajo: el de estudiar especialmente la jurisprudencia pero sin desinteresarse de la cultura en general. El jurista, decía "no puede tener una mera curiosidad de diletante para todas las manifestaciones de orden ideográfico, sin profundizar su propia ciencia; mas, no puede sacrificar su plenitud humana, enclaustrándose dentro de un intolerante y único quehacer"[8].

De ahí su versatilidad para las diversas manifestaciones del arte y del saber humano, especialmente su afición por la literatura. Había escrito no sólo sobre "los problemas propedéuticos, históricos, filosóficos y sociales del derecho, sino que se le debe, además, penetrantes disertaciones sobre aspectos de la cultura humanística"[9], siendo marcada su afición por la literatura y el arte que aparecen publicados en folletos, revistas académicas y periódicos.

José León Barandiarán fue ante todo un humanista. Vivió preocupado siempre por la vida humana, por los problemas del hombre, por sus derechos

---

4 Miró Quesada C., Francisco. "Las redundancias de la Constitución". En *Homenaje a José León Barandiarán*. Lima, Ed. Cultural Cuzco, 1985, p. 339.

5 Fernández Sessarego, Carlos. *Mis maestros, mis amigos*. Lima, Ed. Jurídica Grijley, 2007, p. 398.

6 León Barandiarán, José. *Biblioteca Perú vivo*. Lima, Juan Mejía Baca, ed., 1966, p. 22.

7 León Barandiarán Hart, José. "Palabras previas". En *Tratado de Derecho Civil*. Lima, Walter Gutiérrez, ed., Tomo I, Título Preliminar y Derecho de las Personas, 1991, p VI.

8. León Barandiarán, José. *El Derecho y el Arte*. Lima, Ed. Relieves Americanos, 1943, pp. 5-6.

9 Tauro del Pino, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. 3a ed. Lima, Ed. PEISA, Tomo 3, 2001, p. 1156.

fundamentales. "Antes que ser jurista es un verdadero humanista"[10]. Decía que "por humanismo se entiende no sólo cierto tipo de hombre realizado, sino la posibilidad indefinida, que en la cualidad humana no termina jamás, de superación..." y citando a Jaspers consideraba que "en el humanismo hay que ver el sentido que permite reconocer en cada hombre la dignidad de tal"[11].

Al referirse de modo reflexivo al hombre y su papel dentro del mundo, León Barandiarán, ha afirmado que gran parte de la clase de sujeto que se es, depende de la actividad que se realice como profesión, oficio, quehacer constante y decisivo en la vida. "Las expresiones idiomáticas que continuamente se emplee (sobre todo si se trata de actividades de naturaleza técnica o intelectual), ciertos hábitos sociales, la manera de reaccionar sicológicamente, el estilo de vida, en una palabra, está condicionado en un alto grado de coeficiencia por ese dato conformante, constituido por lo que el hombre hace dentro del carácter y órbita de lo que se identifica como su *métier"*[12], vale decir como su oficio.

Así pues "quien se ocupa y se preocupa del derecho como legislador, como juez, como jurista, como abogado, (en la tetralogía fundamental al respecto) es un *homo juridicus*. Y esta connotación de jurídico le llega a pertenecer porque siendo en principio lo que hace el hombre, una circunstancia (pues no todo hombre se dedica a los menesteres jurídicos principalmente), en aquél que se dedica a los mismos, tal connotación viene a ser elemento determinante de su modo de comportarse en el mundo"[13].

Se ha referido también al "*homo doctus"*, al señalar que para efectuar un trabajo científico apreciable, además del sentido de responsabilidad que obliga a ceñirse a un rigor y escrupuloso cuidado, se requiere de aptitud técnica. "Ha de saberse escoger lo que es propio y deba ser incluido, y lo que es espúreo y no ha de tener entrada en la materia tratada por un *"homo doctus..."*[14]; e incluso

---

10 Trazegnies Granda, Fernando de. "Semblanza del Dr. José León Barandiarán". En *Revista de Derecho Minero* (Lima), Año XXIV, N° 24, julio 1975, p. 46.

11 León Barandiarán, José. "Comentario general sobre la Declaración de los Derechos Humanos". En *Revista de Derecho y Ciencias Políticas* (Lima, UNMSM), 1970, p. 27.

12 León Barandiarán, José. "El derecho como categoría dimensional humana". En *Revista del Foro* (Lima, Colegio de Abogados de Lima), Nº 2, 1953, p. 320.

13 Refiriéndose a Manuel Augusto Olaechea, destacado abogado peruano, dijo que tenía las características del *homo juridicus* por lo que "representaba su vida y su obra". Sin embargo, al comentar su muerte lo hizo en los siguientes términos: "pero no sólo se hundía en "el mar de sombra y de callado imperio" (que decía Vallejo), un gran hombre jurídico. Desaparecía también un gran hombre; esta vez usando el substantivo sin concreción connotativa, que siempre es limitativa". León Barandiarán, José. "Semblanza del Dr. Manuel Augusto Olaechea". En *Revista Jurídica del Perú*. (Lima), Año V, N° III, julio-setiembre, 1954.

14 León Barandiarán, José. "El jurista y su obra". *La Prensa*, *Art. cit.*, p. 15.

"*homo ludens*"[15], al señalar que el espíritu lúdico del hombre está presente aún dentro de un litigio, pues estamos frente a un "fenómeno que puede ofrecer azarosas contingencias" ya que "además de lo que es fundamental el arte y la técnica también está presente el juego, lo que no deja de brindar cierta atracción sicológica, ya que algo que le es inherente es que le gusta operar como *homo ludens*"[16].

Dentro de su concepción humanista, León Barandiarán, ha definido el derecho como una categoría propia de la dimensión humana: "Hay una verdad irrecusable y ella es que el derecho corresponde al hombre y su conducta, que el hombre es el agente causante de las normas, pues son elaboradas por el hombre, por el legislador (en tanto considerado como un ente universal) y para el hombre (el súbdito). "El derecho como categoría gnoseológica y ontológicamente hablando pertenece a la categoría del existente humano"[17]. Consideraba que "el derecho es normación; por lo tanto, regulación de la vida humana intersubjetiva... El derecho como conjunto normativo que es, va dirigido al comportamiento humano"[18].

Otro aspecto que cabe destacar es su concepción acerca de la libertad. Señala que el hombre "es fundamentalmente un ser consciente y libre, capaz de apreciar cuáles son los deberes en la vida, para saber lo que debe hacer y aquello de que debe abstenerse. Su facultad de discernir y de actuar deliberadamente son notas determinantes propias de su ser. Su poder de decisión es irrecusable, porque forma la esencia de su poder de libertad... Si desconocemos este atributo en la personalidad humana, hemos negado a ésta su más intrínseca calificación..."[19].

Consideraba que no podía haber obra gubernativa auténticamente valiosa, si ésta no propendía a que rija en la convivencia humana, el orden, la equidad, la dignificación de la vida, el fomento del espíritu solidario, la formación de una austera disciplina ética, el aseguramiento de la felicidad

---

15 El espíritu lúdico es nota característica de la personalidad de León Barandiarán. Era un eximio jugador de ajedrez que –escribió– se encuentra "incorporado a la existencia, porque se halla dentro de las posibilidades de los menesteres del hombre y es una conquista heurística de la inteligencia del mismo". Intrascedencia y trascendencia del ajedrez. *El Comercio*, Suplemento El Dominical (Lima), 19 de abril de 1953. También era notable jugador de bridge (escribió artículos con el seudónimo de JOLEBAR) que se recomienda para los estudios jurídicos, pues ayuda a tomar decisiones dentro de un marco de reglas dadas.

16 León Barandiarán, José. *Biblioteca Perú vivo. Op. cit*., p. 25.

17 León Barandiarán José. *El derecho como categoría dimensional humana. Op. cit*., p. 320.

18 *Loc. cit.*

19 León Barandiarán José. *Tratado de Derecho Civil.* Lima, Walter Gutiérrez, ed., 1992, Tomo IV, pp. 454-455.

colectiva, el progreso económico e ideal; lo que sólo se consigue comprendiendo que es la justicia principio y finalidad en las relaciones intersubjetivas, del individuo con el Estado y de los Estados entre sí. "Hay un culto a la justicia que es necesario practicar y enseñar…La investigación jurídica predica necesariamente hacia los datos que integran la cultura humana"[20].

En tal sentido, consideraba que el Derecho es norma de relación humana que coexiste con la vida social cuyo contenido "tiende a socializarse, de modo que proteja el mayor número de seres humanos sobre bases cada vez más justas… Cada vez más, nuevas materias que interesan al vivir humano son objeto de su contemplación y en el estudio del contenido del derecho precisa analizar: I) La protección a la vida; II) a la libertad; III) a la igualdad; IV) a la asistencia social y a la solidaridad; VII) a la familia y el matrimonio; VIII) a la vida económica, especialmente la propiedad y el trabajo, y IX) la formación de las relaciones internacionales"[21].

Esta concepción integral del Derecho era contraria a la concepción unidimensional derivada del individualismo propio del Código Napoleónico, imperante en la época; sin embargo León Barandiarán allá por 1928, apartándose de esta postura, como se aprecia en su obra *Filosofía del Derecho* y posteriormente, en la *Constitución alemana de 1919*, señalaba que "el Derecho tiene como objetivo organizar la vida humana, a fin de que se realicen sus posibilidades del modo más adecuado y completo...tiene como fin la consecución del bien del hombre, no simplemente material, sino del integral y absoluto"[22]; posición que ratifica en su artículo "El Derecho como categoría dimensional humana", publicado el año 1953[23].

Estos principios sobre todo los de libertad e igualdad aparecían consignados en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada en Francia en 1789, la que según León Barandiarán "condensó todo el pensamiento y el sentir políticos y sociales de una época, toda la ideología del mundo en una época de su historia… las Cartas políticas dictadas en el curso del siglo XIX se inspiraron principalmente en la Declaración de los derechos de 1789"[24].

---

20 León Barandiarán, José. *El derecho y el arte. Op. cit*., p. 6.

21 León Barandiarán, José. *Estudios de Filosofía de Derecho*. Lima, Imprenta Minerva, 1929, pp. 91-92.

22 León Barandiarán, José. *La Constitución Alemana… Op. cit*., p. 45.

23 *Op. cit*., p. 321.

24 León Barandiarán José. "Comentario General sobre la Declaración Universal de Derechos Humanos". Conferencia sustentada en el Salón de Actos de UNMSM en Julio de 1968. Publicada en *Revista de Derecho y Ciencias Políticas* (Lima, UNMSM), 1970, p. 9.

Con motivo de conmemorarse el vigésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948, dictó una conferencia que después fue publicada, en la que hizo valiosas apreciaciones, reconociéndola como "un inestimable factor, ductivo en el progreso de la humanidad, para que se alcance una situación cada vez mejor en acogimiento a lo que la justicia propugna... Si cupiera decir algo de la Declaración Universal de 1948… sería de parar mientes en su raíz filosófica, en cuanto aquélla sistematiza una nomenclatura de los derechos fundamentales del hombre. Es que siempre es de detenerse en la hermenéutica del existir humano, comprendiendo que cada persona ha de convivir con sus semejantes, respetándose los atributos ínsitos en la subsantividad humana… Cada persona no puede encerrarse en su ipseidad sino que trascendiéndola, ha de estar en una especie de vinculación intermonadológica con otras personas, pues en todos los hombres se da una cardinal similitud espiritual", porque "como ha dicho Teilhard de Chardin, quiérase o no la humanidad se colectiviza, se totaliza. Surge lo que se llama la noósfera espiritual"[25]; citando a Luypen señala "igual-que-yo-en-el-mundo, es mi compañero-en-el mundo"[26].

El artículo también está lleno de expresiones rebuscadas, de inusual empleo, tales como: "intrinqueza" "decurso infracto", "aquistar", "noemáticamente", "obliteraciones", y concluye con una cita de Nietzche: "habiéndose en escopo del bien social dado obstención a una calobiótica social no obnoxia de frangirse senescentemente,…", lo que motivó el análisis y comentarios por parte de otros juristas y profesores universitarios[27]. Por su parte nuestro autor, se habría justificado diciendo que lo hizo por cuanto no era un conocedor del tema, lo que nos parece inexacto. En nuestra opinión, se trata de un ensayo poco estudiado, que contiene concepciones filosóficas profundas y modernas, como la referida a la noósfera espiritual antecedente de lo que hoy se conoce como la "Nueva Era"; en materia jurídica contiene una clara posición integracionista y, en general, un derroche de conocimiento de

25 Entendida como el conjunto de seres inteligentes con el mundo en que viven. Un nuevo patrón, una forma compleja de pensamiento, una especie de planetarización de la conciencia, definida también como la envoltura o membrana mental que rodea la tierra.Véase http://www.noosfera.cl/epistemologia.php

26 León Barandiarán, José. *Comentario…Op. cit.*, p. 42.

27 Véase Rodríguez Pastor, Carlos. "La Lexicología jurídica en la hermenéutica del Dr. José León Barandiarán". En *AAVV. Homenaje a José León Barandiarán.* Lima, Ed. Cultural Cuzco, 1985, p. 417. Tragzenies Granda, Fernando, de. Semblanza *Cit.* García Belaunde, Domingo. "Los primeros escritos de José León Barandiarán: el aspecto constitucional" y Rubio Correa, Marcial. "Una calobiótica social obnoxia de frangirse senescentemente". En *Temas de Derecho.* Homenaje a José León Barandiarán. Lima, Fondo Editorial del Congreso, Tomo I, 2000.

lo antiguo y lo moderno, que nos lleva tan pronto a Unamuno, a Carlos Cossio, Stammler, Teilhard de Chardin, como al "viejo Simónides"[28].

León Barandiarán exalta el Derecho de las Personas; así, al comentar el artículo 1 del Código Civil de 1936, señalaba que "el ente humano, como individuo, por el hecho de serlo está dotado de personalidad, entendida ésta como status de índole jurídico de cada individuo. Por tal inherencia sustancial, la personalidad de cada sujeto acompaña a éste, en cuanto titular de una determinada situación dentro del ordenamiento jurídico en general, durante toda su existencia. Ello constituye una nota ontológica, como tal de carácter imprescindible. Por eso, el hombre como individuo desde que nace hasta que muere tiene personalidad…"[29].

En ese contexto, considera obvio "que el derecho a la vida es primordial. Todos los demás se explican como presupuesto de aquél. No en balde responde al instinto de conservación, el más fundamental. Se protege el derecho a la vida en forma preventiva, mejorando las condiciones de la existencia: empleando los medios necesarios de profilaxia: previniendo contra riesgos (legislación protectora obrera, prohibición de corridas de toros, por ejemplo). Tal protección comprende la integridad del patrimonio corporal y mental de la persona. De aquí que sean condenables la mutilación, las lesiones, la transmisión de enfermedades, el uso de tóxicos o materiales enervantes que conspiren contra la salud física y mental; por ello, el derecho moderno ha abolido las penas que impliquen tormentos"[30].

Era un opositor a la pena de muerte, consideraba que los argumentos para mantenerla no eran, en principio, decisivos. Opinaba que podía ser reemplazada por la esterilización, teniendo en cuenta que "la conservación de la vida es el instinto humano más fundamental, la pena que la suprime es siempre la más severa de las represiones". Sostenía que la pena de muerte reimplantada por el régimen fascista y bolchevista (imperante en esos años), constituía un "medio interesado de un Estado clasista para asegurar su situación política".

Respecto de la protección a la libertad civil, León Barandiarán se adelantó a la teoría de la dependencia al identificarse con el derecho de independencia del hombre, principio por el cual no puede estar sometido a otro. "En ejercicio de este derecho el individuo goza de tantas libertades como fines de actividad lícita puede desarrollar… Esta libertad tiene como más esenciales manifestaciones: la libertad personal (o sea, no detención arbitraria),

---

28 Simónides de Ceos, quien usaba mucho las palabras peripatética, nemotécnia, escogencia.

29 León Barandiarán, José. *Manual de Derecho Civil*. Título Preliminar y Derecho de las Personas. Lima, UNMSM, 1963, p. 29.

30 León Barandiarán, José. *Filosofía del Derecho*…*Op. cit.*, p. 96.

de residencia, de tránsito, de domicilio, de reunión y asociación, económica. Sin embargo, no implica poder del individuo de utilizar como quiera su actividad, sino conforme a las exigencias de la vida social" [31].

Decía que la libertad se conecta íntimamente con la igualdad. Se manifiesta contrario a que la ley asigne a todos los hombres la misma protección, en idénticas situaciones, porque conduce a resultados inequitativos. "No es de justicia tratar igualmente a todos los individuos que en el hecho están en desiguales condiciones. Lo es tratarlos desigualmente, según sus propias aptitudes y necesidades... sólo que para no caer en arbitrariedad, precisa que toda la organización en este orden se base en principios de justicia social"[32].

También se le considera un defensor de los derechos de la mujer, en tiempos en que no había aparecido el "movimiento de liberación femenina" ni había una legislación que reconociera los derechos de este género. Con motivo de la realización de la V Conferencia Interamericana de Abogados, el año 1948, sostuvo que: "La nacionalidad es una figura de derecho público interno, cuyo *"status"* jurídico bajo la modalidad de la *"Lex Patriae"* corresponde al Derecho Constitucional, debiendo distinguirse entre el "Jus sanguinis", como vinculación con los ascendientes y el "jus soli" como relación en el lugar de nacimiento, reconociendo además la "lex domicili", predominante en la generalidad de las legislaciones americanas. Respecto a la mujer casada, a fin de alcanzar una fórmula de carácter uniforme, lo que interesa es evitar que el acto de la celebración del matrimonio o de su disolución comprometan la nacionalidad del cónyuge". Opinó ya, desde 1942, "que ni la contratación del matrimonio ni su disolución debían afectar el "*Status*" relativo a la nacionalidad de los cónyuges, cuando en ambos casos no es idéntico, sosteniendo además la conveniencia de que el tópico que compete al Derecho Constitucional, adopte una fórmula uniforme que se incorpore en la Legislación Comparada"[33].

León Barandiarán consideraba que la Filosofía era la clave para investigar los problemas trascendentales, leer los signos premonitorios de los tiempos, interpretar la vida y tener una concepción del mundo con auténtica estimativa[34]. De allí que sea uno de los más distinguidos representantes de la

---

31 *Loc cit.*

32 *Ibid.,* pp. 96-97.

33 León Barandiarán, José. "El estudio sobre la nacionalidad de la mujer casada". En *Revista de Derecho y Ciencias Políticas.* (Lima, UNMSM), Órgano de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1948, p. 23.

34 León Barandiarán José. *El Derecho y el Arte... Op. cit.*, p. 6.

Filosofía del Derecho en el Perú[35]. Piensa que el Derecho debe investigarse desde tres perspectivas diferentes pero vinculadas entre sí por una interna necesidad epistemológica. La primera es una perspectiva lógica. Desde ella se enfoca la regulación jurídica como estructura propia del pensamiento jurídico. La determinación esencial de esta estructura es la categoría del debe ser. La segunda es la consideración de la conducta, o sea, de los fenómenos reales en tanto que conciernen al derecho. Lo propio y lo característico de los *facta* humanos desde el punto de vista jurídico es la relación entre ciertos supuestos de hecho y las consecuencias que de ellos se derivan en la práctica. Finalmente la tercera perspectiva es la axiológica. La estimativa jurídica enfoca los actos en relación con los valores jurídicos, dentro del cuadro axiológico general que enmarca toda acción. La investigación realizada siguiendo esta líneas convergentes viene a ser para León Barandiarán el contenido y la tarea fundamental de la Filosofía del Derecho.

Su anhelo por fundamentar la ciencia jurídica, por conocerla en sus fundamentos racionales lo hizo acudir a la Filosofía del Derecho. "Caracteriza a la conciencia humana una actitud de autocrítica; esto es, no se satisface con conocer, sino quiere tener la certeza de sus conocimientos. La quiere con los caracteres de necesidad y universalidad. El conocimiento filosófico da esta última. Filosofar es conocer una cosa como racionalmente necesaria para todo criterio humano (universalidad de la certeza); justificar en términos absolutos lo que se conoce".

Tal como lo hemos señalado anteriormente, para José León Barandiarán el derecho corresponde al hombre y a su conducta, el hombre es el agente causante de las normas, pues son elaboradas por el hombre para el hombre. Toda persona está sometida a dos círculos dimensionales en su estar en el mundo desde un punto de vista jurídico: un límite máximo a su libertad...y un límite mínimo de libertad"[36].

Su concepción jusfilosófica aparece sustentada en el artículo sobre "El movimiento jurídico europeo", publicado a fines de 1953. En dicho artículo, luego de hacer un recorrido por la historia del pensamiento a partir del Siglo XIX, cuestiona que durante éste hubiera una detención en el desarrollo de la Filosofía, pues primaba en la mente humana una actitud positivista. Él adopta

---

35 Mario Alzamora Valdez al referirse a las nuevas doctrinas en el Perú relieva sus aportes. Alzamora Valdez, Mario. *La Filosofía del Derecho en el Perú*. Lima, Ed. Minerva, 1998, p. 119. Igualmente, Augusto Salazar Bondy lo considera como un "distinguido representante de la filosofía del derecho en el Perú". Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. El proceso del pensamiento filosófico. Lima, Moncloa/Campodónico, ed., 1971, Tomo II, p. 431.

36 León Barandiarán, José. *Estudios de Filosofía de Derecho... Op. cit.,* p. 3.

una postura ecléctica frente a los movimientos cerradamente idealistas y aquellos que inciden sobre el derecho como realidad que es conducta humana en interferencia intersubjetiva, cuando afirma que no es bueno caer ni en Caribdis ni en Escila. Sostiene, como anhelo, una concepción integralista del Derecho: reclama un método que "vincule realidad y valor, hecho y norma"[37].

Con respecto a la codificación civil León Barandiarán ha sido un defensor de ésta, a la que consideró como la más perfeccionada forma de la manifestación de la obra legislativa. La reunión en un cuerpo de las disposiciones concernientes a una rama jurídica, ofrece manifiestas ventajas, unifica el derecho y facilita su conocimiento y aplicación. Argumentaba que si bien la escuela histórica la ha atacado, debido a que estanca el derecho e impide su evolución progresiva, tal inconveniente resultaba salvable por obra de leyes posteriores, la jurisprudencia y la doctrina concluyendo en que "así sus ventajas se imponen"[38].

Acerca de los Códigos –puntualizaba- "puede decirse, como se ha dicho de los libros en general, que tienen su destino; nunca puede plasmarse en un *opus perfectus,* pero se debe aspirar a acercarse hasta donde sea dable a ello, poniendo en el trabajo el más exquisito celo y la más ahincada diligencia[39]. Señalaba que no hay Código que no tenga su adaptación mayor o menor a la realidad social y "cuando interpónese un divorcio dirimente entre los dos datos, viene aquél a ser un mandato arbitrario o una mera expresión verbal"[40].

En el Perú hemos tenido, en la práctica, tres códigos civiles: el de 1852, el de 1936 y el de 1984. Refiriéndose al Código de 1852 dijo que "significó una obra por demás útil en la evolución del derecho privado peruano... acabó con la subsistencia de la legislación española, que dentro de una actitud de inercia se venía manteniendo, pero que no se condecía con el nuevo *status* político adquirido por el Perú"[41].

En cuanto al Código Civil de 1936, vigente hasta 1984, León Barandiarán está considerado como el más eximio escoliasta, superando

---

37 León Barandiarán, José. "El movimiento jurídico europeo". *Revista del Foro* (Lima), Nº 3, 1953, p. 422 y ss.

38 León Barandiarán, José. *Estudios de Filosofía del Derecho. Ob. cit.*, p. 52.

39 León Barandiarán, José. *Manual de Derecho Civil. Ob. cit.*, p. 23.

40 León Barandiarán, José. "Estudio comparativo del Código de 1852 y el Código Napoleónico". *Revista del Foro* (Lima), 1952, p. 255.

41 León Barandiarán, José. "Examen comparativo de los Códigos Civiles Nacionales de 1852 y 1936". En *Revista de Derecho y Ciencias Políticas* (Lima UNMSM, Facultad de Derecho), Año XXX, Nºs. I, II, 1966, p. 147.

inclusive a su maestro Angel Gustavo Cornejo[42]. Este último, con ocasión de solicitar a la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el apoyo para la publicación de los "Comentarios al acto jurídico" (el primero de los que escribió JLB) dijo que era "la obra jurídica más intensa que se ha emprendido en el Perú y constituye un valiosísimo aporte a la cultura jurídica nacional."; "puedo afirmar que es un trabajo de mérito excepcional, de utilidad indiscutible.."[43].

A León Barandiarán se le reconoce el mérito de haber comentado el Código de 1936, no sólo desde un punto de vista exegético, sino con un enfoque doctrinario, recurriendo a los antecedentes y al derecho comparado con notable proyección de futuro, promoviendo el método dogmático, lo que permitió cambiar la metodología en la investigación jurídica en nuestro país[44]. Asimismo, se percibe en el tratamiento de diversas instituciones jurídicas como la persona o los contratos, una concepción distinta a la individualista y patrimonialista imperante dándole relevancia al interés social. Ello se ve reflejado en su concepción sobre "el abuso del derecho", o mas bien "el ejercicio abusivo del derecho", institución respecto de la cual decía: "El derecho no es absoluto, no puede ejercitarse de una manera que lastime los imperativos humanos de solidaridad social…"[45].

Pero cuando se trató de revisar el código de 1936, para hacer algunos reajustes, y pese a ser el más destacado comentarista de dicho cuerpo de leyes, León Barandiarán estuvo entre quienes optaron por redactar uno nuevo, considerando que "la vida jurídica de estos tiempos no puede evadirse de las exigencias renovadoras en lo que atañe a la vida intersubjetiva...Vivimos en tiempos de premura. Los acontecimientos insurgen, transcurren presurosos dentro de una rápida dimensión ante el modo de ver del hombre contemporáneo. Este hecho ontológicamente elimina la cortedad del tiempo para que se dicte un nuevo Código si el tiempo se mide vinculado a las

---

42 "Nadie como León Barandiarán ha estudiado, analizado y explicado el Código Civil de 1936, pues su obra se entorna a este cuerpo de leyes. Es en relación al Código de Olaechea, Oliveira, Solf y Calle que la obra civilista de León Barandiarán se constituye en clásica de nuestra literatura jurídica". Vidal Ramírez, Fernando. "José León Barandiarán". *El Comercio* (Lima), 8 de diciembre de 1984.

43 Para el Informe completo véase: Bedoya Reyes, Luis. "Estampa de un maestro: José León Barandiarán". En *Temas de Derecho.* Homenaje a José León Barandiarán. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Tomo I, 2000, pp. 15-16.

44 "Aunque no extendería una partida de defunción a la exégesis los trabajos de León Barandiarán mostrarían a los juristas nacionales que el "método" por excelencia era el dogmático o institucionalista". Nuñez Ramos, Carlos. "José León Barandiarán, el esteta de la filigrana institucional". *Op. cit.,* p. 43.

45 León Barandiarán, José *Tratado de Derecho Civil Op. cit*., Tomo I, p. 21.

operaciones de manifestaciones de tardanza o de premura ante el vivir humano; aquel puede aparecer ya lento como ya presto. Por eso hay un cierto lapso que no puede ser sentido como una lentitud que antes hubiera podido considerar"[46]. De esta manera respondía a quienes cuestionaban la reforma por considerar que el Código de 1936 sólo tenía 48 años de vigencia.

León Barandiarán participó con entusiasmo en la elaboración del Código Civil de 1984. Evidentemente era el más renombrado integrante de la Comisión Reformadora y sus aportes fueron recogidos en el texto definitivo, tal como lo han reconocido los especialistas[47].

Destaca León Barandiarán la solidaridad como norma de conducta en cuanto a los deberes de asistencia social y solidaridad, que el Estado y el Derecho imponen para la mejor realización de los fines del ser humano, consideraba que los hombres necesitan de la mutua cooperación, de la solidaridad para su propia conservación y defensa. "Se impone originariamente como hecho natural e instintivo. Después, la cooperación, la solidaridad, adquiere ante el concepto humano el carácter de verdadera regla de conducta, es decir, sentido jurídico y moral. Es así como todo individuo ha de proporcionar las contribuciones de orden económico, los trabajos y servicios personales que el Estado y la vida social requieren. Por su parte el Estado tiene la obligación de estimular la solidaridad, tanto más cuanto que por su situación se halla en la mejor condición de realizarlo". En lo que respecta a los deberes de asistencia social –dice– , ésta se impone tanto al individuo como al Estado. Por este deber de asistencia social, el Estado ha de garantizar a todos los individuos un medio honesto de subsistencia, tal como se dispone en la Constitución alemana de 1919[48].

León Barandiarán era un convencido de que los hombres necesitan de la mutua cooperación, de la solidaridad. "La necesitan para su propia conservación y defensa"[49]. Pero nuestro autor no sólo era un teórico defensor de esta postura filosófica, sino un hacedor de lo que predicaba. Su estudio de abogados "ha estado siempre abierto al servicio de los humildes y ha ejercido con prodigalidad la defensa de los menesterosos de justicia, olvidándose de la

46 León Barandiarán, José. "En torno al proyecto de Código Civil Nacional". *El Comercio* (Lima), 11 de junio de 1984.

47 De la Puente y Lavalle, Manuel. "Influencia de José León Barandiarán en la Sección primera del Libro VII del Código Civil de 1984". En *Homenaje a José León Barandiarán*. Lima, Cultural Cuzco, 1985, p. 77.

48 León Barandiarán, José. *La Constitución Alemana*…*Op. cit.,* p. 99.

49 León Barandiarán, José. Estudios de Filosofía de Derecho. *Ob. cit*., p. 99.

material recompensa"[50]. Este espíritu solidario se traduce también en la institución de becas para los estudiantes de menores recursos, que instauró cuando era Rector de San Marcos.

Con referencia al Estado, la justicia, el poder y la guerra sus reflexiones son de alta consideración axiológica. Respecto del Estado expresó que "siendo obligatoria y coactiva la norma jurídica, ha de tener un órgano que la haga cumplir. Tal órgano es el Estado fuerza social organizada, concentración de la voluntad colectiva". Así entendido en sentido amplio el Estado, es fenómeno coexistente al Derecho. El Estado vela por el cumplimiento de la ley en dos formas: preventiva, en cuanto intimida con la sanción, que establece conjuntamente al mandato; y represiva, en cuanto castiga la violación de la ley[51].

Para León Barandiarán lo más meritorio del hombre reside en un espíritu puro y elevado sentido de justicia. Ello está reservado a quienes está destinada la misión de preocuparse porque la justicia reine entre los hombres y citando a Sauer concluye: "así la justicia escrita en las alturas siderales desciende hasta las cabañas de los hombres" [52].

Refiriéndose a la función jurisdiccional y a la aplicación de los principios generales del derecho ha dicho que al recurrirse a estos últimos el juez habrá de ponderar la sabiduría jurídica que puede haber contemplado el caso y habrá de poner en operancia el saber jurídico para encontrar una solución razonable. Puede consultar la legislación comparada, la jurisprudencia de otros países, la doctrina en general. Procederá a realizar una libre investigación científica (Geny) o sea, no puede utilizar una investigación que carezca de seriedad y profundidad, sino que ella ha de ser eminentemente epistemológica, pero teniendo siempre libertad de criterio y empleando su más exquisito *ars inveniendi.* Estima muy acertada la indicación que aparece en el Código Civil Suizo, sobre que al aplicar los principios generales del derecho a un caso, el juez obrará como si fuera el legislador. En último término se trata de una cuestión axiológica, inquiriendo por una solución de justicia, para que se cumpla con la paremia de que *"Just est quod justum est"*[53].

En cuanto a la concepción materialista de la historia esgrimida por Marx y Engels, León Barandiarán, ha señalado con lucidez que "los que tienen el poder hacen del Estado el órgano de "dominación". Es por la fuerza como se adueñan del poder político y lo conservan bajo su dirección. Así

---

50 Fernandez Sessarego, Carlos. "La personalidad del Dr. José León Barandiarán". En *Revista del Foro* (Lima), Año XLV, Nº 2, 1958, p. 7.

51 León Barandiarán, José. *Estudios de Filosofía de Derecho. Ob. cit.*, p. 18.

52 León Barandiarán, José. *Tratado de Derecho Civil Peruano. Op. cit.*, Tomo I, p. IX.

53 *Ibid.* p. 32.

ocurrió con el Estado antiguo, el feudal y el propio de la sociedad burguesa-capitalista. Así ocurrirá también con el Estado proletario, es decir, el que represente el predominio de la clase trabajadora. Sólo cuando sobrevenga el verdadero comunismo, no haya oposición de intereses entre grupos sociales, el Estado desaparecerá por superfluo, como órgano de clase…Son los individuos más fuertes los que en virtud de su fuerza se erigen en gobernantes. Sólo que no basta considerar la mera prepotencia económica como lo hace el materialismo histórico".

León Barandiarán sumándose al espíritu pacifista e internacionalista que surgía a principios del siglo pasado, condenaba la guerra. "La formación de una conciencia internacional y la depuración en los sentimientos de humanidad, acabará por estigmatizarla como el más absurdo de los hechos…El llamado contingente de sangre, o sea, la obligación que se impone a los ciudadanos de un Estado de ofrecer el sacrificio de sus vidas en caso de guerra nacional, se relaciona con la protección a la vida". ¿Hay el derecho de exigir tal sacrificio?, se pregunta. "Mientras el grupo social esté frente a otros en la necesidad de defenderse o de atacar, la contribución de sangre es impuesta por tal necesidad y el homicidio practicado en tal ocasión no es reputado como delito"[54].

Haciendo un análisis crítico de la historia, ha dicho que el cristianismo hubo de repudiar la guerra y por ende los hechos de sangre que le son conexos. "Más cuando la iglesia devino poder militante, la exaltó como medio de abatir infieles y herejes"[55], lo que habla de su espíritu independiente cuando tiene que emitir juicio.

Respecto a la Primera Guerra Mundial, ha dicho, "al desencadenarse la guerra de 1914, los beligerantes violan flagrantemente las reglas y principios de derecho internacional. La reacción no tarda en hacerse sentir. Se proclama la necesidad de abolir las guerras, de constituir la sociedad de las naciones, de organizar las relaciones entre los Estados sobre bases de justicia. Wilson se hace campeón de estas ideas. El tratado de Versalles y los que de él derivaron, frustran muchas de estas expectativas. La Liga de las Naciones que se funda, deviene en un organismo sin ascendencia o poder decisivos. La amenaza de la guerra sigue atormentando a la humanidad"[56].

---

54 León Barandiarán. *Estudios de Filosofía del Derecho. Op. cit.,* p. 99.

55 León Barandiarán. *Biblioteca Perú vivo. Op. cit*., p. 33.

56 León Barandiarán José. *Estudios de Filosofía de Derecho. Ibid.,* p. 23.

Con percepción visionaria afirmó, en una de las últimas entrevistas concedidas, que sentía temor por la guerra nuclear[57], es una de las mayores amenazas que se cierne sobre la humanidad.

León Barandiarán destaca el papel de la educación al decir que "sus ocupaciones y preocupaciones han sido de tres especies: maestro universitario, escritor de libros sobre derecho y abogado"[58], de las cuales según propia confesión, fue en la docencia universitaria donde encontró su más auténtica vocación y sus mayores satisfacciones espirituales[59]. Dice que "fue la reforma universitaria[60] la que permitió abrir las puertas de la enseñanza en San Marcos a ciertos hombres jóvenes, de mi generación(…) inicié mi carrera de profesor, ganando escala por escala, es decir pasando de categoría en categoría...". "Sé que muchas personas de sucesivas generaciones han desfilado ante mí, con sus rostros y sus nombres que en algunos casos naturalmente he tenido que olvidar por la acción evanescente del tiempo en el recuerdo; pero sabiendo que no se ha perdido el vínculo singular que se crea entre el que enseña y el que aprende, ya que el maestro se siente tal porque dialécticamente necesita del discípulo y viceversa. Como enseñaba Confucio, "los procesos de enseñar y de aprender se estimulan recíprocamente"[61].

Para León Barandiarán si algo le ha placido en la vida ha sido la enseñanza universitaria[62]. Fue en verdad un auténtico maestro. En relación con la tarea docente afirmaba que no era "una labor intermitente que concluya con la última clase que dicte o el más reciente tema que corrija, para reanudarla después de una solución del continuidad, del mismo modo que el trabajo del artista no acaba con el esfuerzo con que remata una obra de su competencia"[63].

---

57 Palomino Manchego, José F. "Testimonio y semblanza de José León Barandiarán". En *Temas de Derecho.* Homenaje a José León Barandiarán. Congreso del Perú. *Ob. cit.*, Tomo I. p. 58.

58 León Barandiarán, José. *Biblioteca Perú Vivo. Ob. cit.*, p. 9.

59 *Ibid.,* p. 31.

60 Movimiento que entre otros puntos preconizaba el acceso por concurso y la periodicidad de las cátedras.

61 León Barandiarán, José. *Biblioteca Perú Vivo. Op. cit.,* p. 21.

62 Cuando dictaba clases se abstraía tanto que existen multiplicidad de anécdotas graficando su grado de concentración al explicar un tema (Caso de la acción revocatoria opauliana). Bedoya Reyes, Luis. "Estampa de un maestro: José León Barandiarán". En *Temas de Derecho.* Homenaje a José León Barandiarán. Congreso del Perú, *Ob. cit.* p. 14. Asimismo, se angustiaba tanto para profundizar en un tópico, que no se tranquilizaba sino cuando lo había agotado (Caso de la naturaleza jurídica del agua de uso doméstico). Ferrero Costa, Augusto. Introducción a JLB. *Tratado de Derecho. Op. cit.*, Tomo VII, p. 12.

63 León Barandiarán, José. *El Derecho y el Arte. Op. cit.*, p. 6.

Consideró como uno de los deberes más importantes del Estado, la protección a la vida intelectual y la cultural. "Ni siquiera puede consentirse en que la protección a la cultura sea fin de importancia secundaria frente a otros, jurídicos, políticos o económicos, propios del Estado. Aquél reviste tanto más interés que éstos, que en último análisis sólo responden a la necesidad de que se realicen los imperativos del espíritu".

Respecto a la enseñanza obligatoria dijo que "no es aceptable argumento en contrario, por cuanto es atentatorio del derecho de los padres sobre los hijos y de la libertad de aquellos, ya que la familia es anterior al Estado, es argumento de simple valor discursivo. El interés social requiere que se imponga un *minimum* de instrucción y tal consideración ha de sobreponerse a cualquiera otra meramente dialéctica"[64].

Su preocupación para que la educación universitaria esté al servicio de todos, especialmente de los más pobres fue permanente. Creo que urge en el Perú remediar una situación apremiante, pues muchos estudiantes en San Marcos son económicamente pobres, teniendo al mismo tiempo que estudiar y trabajar para ganarse la vida, expresaba con frecuencia.

La producción intelectual de León Barandiarán no se constriñe a los estudios meramente jurídicos sino que abarca otros ámbitos del saber como el arte y la literatura. En su disertación sobre "El Derecho y el Arte"[65] se puede apreciar su bagaje cultural. Tras señalar que el jurista ha de estudiar la jurisprudencia, pero no debe desinteresarse de la cultura en general, concluye que "el derecho no opera únicamente en la solemne y austera prestancia de los Pretorios, en las fórmulas lacónicas de los preceptos de la ley, en la mecánica de la praxis procesal, en las lógicas exposiciones de los letrados, en la exegética de los comentarios de los jurisprudentes. Irrumpe a otras regiones, en que funcionan otros datos, como ocurre respecto al Arte, para que los temas jurídicos sean acogidos, deliberada o subconscientemente y tratados por el artista. El derecho...se evade en una admirable liberación de sus límites circunstanciales y penetra e inspira aquel mundo de maravilla que es el Arte". De manera magistral hace un recorrido por las más diversas manifestaciones artísticas del hombre como la arquitectura, y la escultura; la pintura y el dibujo; la música, el cine, la literatura, encontrando en cada una de ellas una relación entre valores propios del derecho y cada una de las manifestaciones artísticas que posiblemente para el común de las personas pasarían desapercibidos.

---

64 León Barandiarán, José. *Estudios de Filosofía de Derecho. Op. cit.*, p. 98.

65 Discurso de orden pronunciado en la ceremonia de instalación de la Asociación de Estudios Jurídicos "Javier Prado" y que aparece publicado por la Editorial "Relieves Americanos" en 1943.

Como se ha señalado publicó varios artículos relacionando el Derecho con la Literatura. Ahí están sus ensayos tales como: "El Derecho y el Arte", "El *homo juridicus* en la literatura", "Consideraciones jurídicas sobre el Quijote" "Consideraciones jurídicas sobre el Rey Lear" "El proceso contra José K. "Los personajes penalógicos en Shakespeare", etc. En sus clases usaba personajes de la literatura y de la mitología (Eunomía, Dike ,Eirene, Themis, etc.) para ilustrar ejemplos sobre determinadas situaciones jurídicas. Decía que, "Es viable el empalme del derecho y literatura", así para citar algunos ejemplos, señala que "El Mercader de Venecia" de Shakespeare, es una obra eminentemente jurídica. "La demanda de Shylock importa un ejercicio anormal del derecho. Dos postulados pugnan en el tensísimo dilema que estremece a la filosofía del derecho: seguridad versus justicia. Shylock defiende la primera, exigiendo la ejecución indefectible de lo convenido. Por eso afirma "Quiero que se cumplan las condiciones de mi pagaré; no quiero escucharte; por consiguiente, no me hables más… Quiero el cumplimiento del pagaré. Pero la oposición se apoya en la mala fe, la inmoralidad, el *animus nocendi*, la desviación del contrato de su fin propio. Por eso procura doblegarlo Basanio: "Os suplico por una sola vez que hagáis flaquear la ley ante vuestra autoridad; haced un pequeño mal para realizar un gran bien y doblegad la obstinación de este diablo cruel"[66].

Otra de las obras de la literatura universal a la que se refiere constantemente es el Quijote, personaje a quien incluso le confiere existencia real y lo equipara son seres que sí tenían existencia física como Dante Alighieri; así en su ensayo sobre la vida y obra de este notable poeta señala "Dante estaba, en efecto, ya entonces casado con Gomma Donati. Poco se sabe de la vida doméstica. Como Don Quijote, Dante no hace más referencia en cuanto vínculos familiares…"[67].

La novela de Cervantes, le sirvió para elaborar su conocido ensayo "Consideraciones Jurídicas sobre el Quijote", en el que hace un interesante recorrido por diversas instituciones jurídicas, dentro de las que se encuentra el abuso del derecho; así señala: "De la espesura de un bosque salen voces delicadas y dolientes; atado a una encina está un muchacho al que su amo azota. Instintivamente, Don Quijote va al campesino a detenerlo en su desmán. Juan Haldudo alega que su criado ha infringido sus deberes y por eso se le castiga. Don Quijote en esta oportunidad, como de costumbre, se siente juzgador de *jure propio.* Y falla inmediatamente, sin mayores pruebas ni

66 León Barandiarán. *El derecho y el arte. Op. cit.,* p. 14.

67 León Barandiarán, José. "Dante: Su vida y su obra". En *Derecho.* Revista de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, PUCP), 1966, p. 71.

argumentaciones. Quizás sea cierto lo que manifiesta el rico de Quintanar; pero obra de una manera calificable como de un uso anormal del derecho. Con la relación de amo y criado, patrón y dependiente, conductor y locador de servicio, es incompatible el proceder empleado, que atenta contra la consideración propia para todo otro ser humano. Esa relación no autoriza para humillar, agredir, ofender, torturar el segundo al primero. La comunidad en cierto modo de vida y labor entre el que presta el servicio y el que lo obtiene, debe, por el contrario, crear un espíritu de solidaridad".

También podemos encontrar una referencia a lo que puede entenderse por daño moral al puro estilo de Don Quijote cuando al encontrarse con los cabreros dice a Sancho: "quiero que aquí a mi lado y en compañía de esta buena gente te sientes, y que seas una misma cosa conmigo, que soy tu amo y señor natural, que comas en el plato y bebas por donde yo bebiera". En el capítulo II de la Segunda Parte, aparece diciéndole: "Quiero decir que cuando la cabeza duele, todos los miembros duelen, y así, siendo yo tu amo y señor, soy tu cabeza y tú mi parte, pues eres mi criado; y por esta razón el mal que mí toca o tocare, a ti ha de doler, y a mí el tuyo".

León Barandiarán era, asimismo, admirador de poetas latinoamericanos, entre estos Rubén Darío, Chocano, Vallejo. Subyugado por los versos de este último afirmaba: "él ha suscitado mi admiración y ha enriquecido mi vida intelectual, desde que tal es precisamente el mérito de los grandes poetas: *quod vates inspiratur,* por el medio que utilizan, ese "lenguaje inmortal", que dijera Musset".

Cuando Vallejo era casi un desconocido él estuvo entre los primeros en reconocer su talento. En carta enviada a su amigo Nicanor de la Fuente, se "declara confeso y convicto" respecto de lo que "podríamos llamar el "escándalo acerca de Vallejo" que sobrevino en esa época" (1923). "y del cual fui yo autor, o incitador… lo cierto es que entonces estaba entusiasmado y conmovido por la obra poética de Vallejo, es decir por "Heraldos Negros" y por "Trilce". Estos dos libros y sobre todo el último… eran en general poco conocidos". "Yo sólo vine a conocer "Heraldos Negros" en 1921, cuando estuve en Trujillo, estudiando un año de derecho por clausura de San Marcos. "Desde que leí el primer verso de los Heraldos Negros, que lleva el mismo título y da nombre al libro me quedé maravillado. "¡Hay golpes en la vida tan fuertes! A su modo ese era un golpe tan fuerte en mi sensibilidad (un golpe a mi manera de considerarlo, no como golpe de desgracia, un desgarrón existencial, si queremos hablar con Jaspers), sino un golpe en cuanto el *sensu poetarum* que me producía una vivencia extraordinaria. Supe que me

encontraba con un gran hallazgo dentro del *mundus poeticus*. "Desde entonces fui devoto admirador de ese genio que era Vallejo"[68].

Cuando apareció Trilce -dice JLB- "ya de antemano estaba ganado mi ánimo por esa admiración" y –refiriéndose al artículo que publicó en un diario local defendiendo dicho libro– agrega: "Se consideró que yo andaba descarrilado, con gusto literario estragado, o que había asumido una actitud de *posseur*. No sé. Pero era el primer comentario, o cuando menos referencia, a "Trilce" del cual se quejó Vallejo que había caído en el vacío, pues nadie dijo nada acerca de él. Debo confesarte que siempre he tenido una especie de ufanía intelectual de ese hecho acaecido en mi vida"[69].

Nuestro autor conocía y apreciaba todas las manifestaciones del arte: arquitectura, escultura, música, pintura, particularmente el cine. Era un cinéfilo empedernido, no sólo disfrutaba del cine sino que hacía crítica o "acotaciones" a películas, como el caso de la cinta "Jesús de Nazareth" de Franco Zeffirelli, exhibida allá por los años 1982. Se puede apreciar un cabal conocimiento de las Escrituras, así critica que en la película se viera el cadáver de Judas, luego de haberse suicidado, y unas monedas esparcidas en el suelo; cuando según Mateo 27: 3, 4 y 5, Judas al verse condenado, sintió remordimiento, devolvió las treinta monedas de plata a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos diciendo: "Yo he pecado entregando la sangre inocente". Más ellos dijeron: ¡Eso a nosotros qué nos importa!, allá tú y arrojando las piezas de plata en el templo, fue y se ahorcó". También esgrime algunos comentarios jurídicos al proceso de Jesús, como la declinación de competencia por parte de Herodes y luego de Pilatos; se refiere a la llamada "indulgencia pascual" usual en esa época y que permitía la liberación de los condenados, por parte de la gente, como fue el caso de Barrabás.

Para León Barandiarán "el artista genial es como un pequeño Dios que se complace en una especie de recreación del mundo. El puede develar los más íntimos y recónditos secretos de la naturaleza y del alma presentándolos con la genuina fruición de todo hallazgo y toda producción originales"[70].

Es en la evocación que hace de Abraham Lincoln en donde podemos descubrir notables coincidencias y rasgos similares de su personalidad, de tal manera que muchas de los aspectos que señala sobre este personaje bien podrían aplicárseles a él mismo.

Refiere que cuando viajó a Estados Unidos tuvo ocasión de visitar el "Lincoln's Memorial" y al ver la estatua de Lincoln grabada en mármol, le

---

68 León Barandiarán, José. "Carta a Nixa. Vuelta a la otra margen". En *Hueso húmero* (Lima), N° 37, diciembre de 2000, p. 145.

69 *Loc. cit.*

70 León Barandiarán, José. *Dante Alighieri…Op. cit.*, p. 84.

pareció que esa figura estaba viva. "Observé en la efigie sus cabellos con su mechón tirado desordenadamente a un lado; señal de los hombres que no se preocupan por las cosas triviales. Contemplé la frente tras la cual se habían albergado tantos nobles pensamientos y tantas graves preocupaciones… Lo que a él le interesaba, lo que tomaba verdaderamente en cuenta, era el fondo de las cosas en su intrínseca significación… era un hombre genial y un hombre de esta categoría espiritual no puede hacer nada mal"[71].

Lincoln, decía, invocaba constantemente a Dios, para que su vida tenga cierto sabor místico. "El decía por eso: sólo confiando en Dios puedo esperar no haber cometido algún error"[72]; tal vez por ello en sus escritos sobre diversos temas está presente siempre alguna referencia a Dios, a través de una pertinente cita bíblica. Solía manifestar que los libros que le dejaron profunda huella fueron la Biblia y el Quijote.

Señalaba que la vida de Lincoln estaba constituida por una serie de patéticos contrastes, entre los que señala, su naturaleza bohemia, algo desordenado y no obstante ello, abraza la profesión de abogado, que requiere método, sistema, orden y lógica. De otro lado dice, tiene temperamento de artista, su espíritu era delicado y sensitivo, y es de preguntarse ¿Cómo pueden aunarse estas propensiones tan diferentes, de artista y de abogado?

Agrega, el hombre es dinámico, se le encuentra en general haciendo algo:

> "es peripatético: comúnmente cuando habla lo hace caminando, se ocupa de diferentes cosas…En medio de tantos contrastes profundos y patéticos, hay un *leit motiv*, una nota tónica en su vida; su amor perdurable, permanente, ingénito, profundo, inextinguible por la justicia…Lincoln tenía un gran amor por la justicia, la primera condición para ser un buen abogado".

Lo que a él le interesaba, lo que tomaba verdaderamente en cuenta, era el fondo de las cosas en su intrínseca significación, "por lo mismo mostrábase un tanto tolerante para con los pecados veniales…Pasó una juventud azarosa y difícil, pero en contacto real con la vida; lo que le dio una experiencia profundamente humana y una gran energía de vivir." Ese conocimiento de la vida fue una cualidad que le permitió, como abogado, "entrar en relación directa con los humildes, con los buenos, los justos, los que tenían hambre y sed de justicia. Benévolo, comprensivo, perspicaz, humano, se ponía en la situación de los que litigaban y trataba a las gentes sin perjuicios, comprendiéndolas en lo más profundo del corazón… La

71 León Barandiarán, José. "Abraham Lincoln". En *Discursos y Conferencias*, *Ob. cit.*, III, p. 6.
72 *Loc. cit.*

honestidad, la veracidad, la integridad moral, son notas fundamentales del buen abogado".

Otro rasgo de la personalidad de Lincoln, precisa León Barandiarán, es que no tenía ambición por el dinero; "estaba exento de esa fiebre infernal, de la que en general está inmune todo gran hombre. De aquí cierto desinterés en lo que se refiere al cobro de honorarios"[73]. Para él era un problema difícil el fijar un honorario.

Hace mención al rol que le tocó desempeñar el la lucha por la unidad americana entre el Norte y el Sur y en la abolición de la esclavitud. Terminada la guerra ha realizado su obra: la Unión no puede disolverse y no habrá más esclavos en América. Y viene la muerte de Lincoln; es ya él

> "Padre Abraham", el hombre que invoca constantemente a Dios, el que ha pronunciado la oración de Gettysburg, las palabras de un hombre que presiente que pronto ha de morir…Y así al terminar su vida, al cerrarse sus ojos, perdieron pues, todo contacto con la tierra; pero al mismo tiempo ellos se abrieron a una visión extraterrena, la visión de la inmortalidad y la gloria"[74].

En suma, para León Barandiarán es el Perú el que "exige de los peruanos que nos preocupemos por él, apreciando lo que significa y que un país no es para sus nacionales una simple denominación geográfica... un mero ente de existencia invisible, abstracta, que no nos dice mayormente acerca de nuestra existencia...Lo que se llama Patria se crea en uno, por un proceso que sería largo explicar, un sentimiento de afecto a ella. El medio ambiente, lo que se principia a estudiar en el colegio, van alimentando, sin que uno se percate de inmediato el por qué, como un fondo de sentimientos, de aspiraciones, que se refieren a ella..." [75].

José León Barandiarán es sin lugar a dudas el jurista más notable del Perú de los últimos tiempos. Su aporte a la cultura de nuestro país no sólo se ha dado en el ámbito jurídico, donde ha destacado por la profundidad y el rigor metódico en la investigación, cambiando los esquemas imperantes, siendo su mayor aporte en el Derecho Civil no sólo en el campo doctrinario sino también en la redacción y concreción del actual Código Civil de 1984, que es de vital importancia para la vida cotidiana de las personas.

Asimismo, hay que recalcar su participación en el campo de la Filosofía del Derecho, como ya lo hemos señalado. En este sentido él era

---

73 *Ibid* p. 9.

74 *Ibid.* p. 11.

75 León Barandiarán, José. *Perú Vivo. Op. cit.*, p. 23.

consciente también de las limitaciones propias de las materias jurídicas: "El derecho-decía- tiene sus fronteras estrictas que garantizan su sobrevivencia existencial. El filósofo puede subordinar el derecho a la religión, el amor, a la piedad. El jurista no puede hacerlo, sin renunciar a su propio carácter. Si la ley no se hiciera cumplir, por consideración a ella misma, se abriría el camino de la incertidumbre"[76].

Su obra jurídica es ampliamente reconocida en nuestro país y en el extranjero, particularmente a nivel iberoamericano. Su vasta formación humanista, que abarcaba prácticamente todas las esferas del conocimiento, hacen de este notable jurista "un guía de hombres", forjador de nuevas generaciones de juristas, un hombre honesto lleno de esa sabiduría y sencillez propia de los memoria colectiva de nuestro país, preocupado por su destino y al mismo tiempo por el destino de la humanidad ante una probable guerra nuclear.

Era un maestro auténtico "en la cátedra, el libro y la vida", seguramente se identificaba con Lincoln por "el gran amor que tenía éste por la justicia, la primera condición para ser un buen abogado"; y, con don Quijote porque igualmente a éste le preocupaba en primer lugar "proceder como un hombre justo" y por ser "campeón de la libertad del hombre como un derecho innato del mismo". Finalmente, repetiremos para él, lo que dijera acerca de Dante: "Él, que de tal modo se preocupó y creyó en la transcendencia, es trascendente secularmente a través de su obra".

76 León Barandiarán. "Consideraciones jurídicas sobre el Quijote". Conferencia dictada el 5 de setiembre de 1946. Lima, 1947, pp. 14-15.

LUIS ALBERTO SÁNCHEZ (1900-1994)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Rafael Ojeda

Hijo de Alberto L. Sánchez y Margarita Sánchez, nació en Lima, el 12 de octubre de 1900. Su vida transcurrió a la par del siglo XX, entre la labor intelectual y la praxis política de una de las generaciones más emblemáticas de la historia republicana. Su biografía es adornada por un anecdótico incidente que pasará a formar parte de su leyenda personal. Dicen que a los tres años enfermó de tifoidea y el médico diagnosticó: "este niño no podrá estudiar nunca". Pero fue educado en el colegio de los Sagrados Corazones entre 1909 y 1916. A los trece años ya había definido su vocación como escritor, pero lo esencial de su formación superior y actividad intelectual se inicia con su ingreso a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en abril de 1917, empezando a colaborar, dos años después, con *El Mercurio Peruano*, revista regentada por Víctor Andrés Belaunde. A este período preparatorio pertenecen también sus semblanzas a Melgar, Chocano, Salaverry, Rodó, Palma, entre otras, que anuncian la sutileza que caracterizará a sus trabajos posteriores.

En 1920, alcanza el grado de Bachiller en letras con la tesis titulada "Nosotros, en torno a las posibilidades del nacionalismo literario" y el de Doctor en Historia, Filosofía y Letras, en 1922, con su "Elogio de Don Manuel González Prada". En 1925 se gradúa como Bachiller en Derecho, con una tesis sobre "El empleado de comercio", titulándose un año después como Abogado.

Desde 1919 había venido prestando servicios como secretario en la Biblioteca Nacional, siendo en 1928 nombrado subdirector de la misma, cargo que desempeñará hasta 1931. En 1926 se sumó al Movimiento Nacionalista Radical, del grupo congregado en torno a José Carlos Mariátegui y la revista *Amauta,* que reclamaban a Manuel González Prada como mentor, ingresando como docente de historia y literatura americanas a la Facultad de Letras de la Universidad San Marcos en 1927, año en el que ocurre la famosa Polémica sobre el Indigenismo, con Mariátegui, hecho que ocupará un papel relevante dentro de su itinerario personal y que marcará un distanciamiento temporal entre ambos.

En 1930 Sánchez es elegido Presidente de la Asociación de Periodistas del Perú, es profesor visitante de la Universidad de Chile, miembro correspondiente de la Sociedad de Historia y Geografía de dicho país, que le otorgará la condecoración de la Orden del Mérito. Pero su apego a González

Prada, los desencuentros polémicos con Mariátegui, y su cercanía a Víctor Raúl Haya de la Torre, habían incidido en sus razonamientos políticos, ocasionando en 1931 un cambio considerable en su vida, pues de ser un intelectual nato, acostumbrado a los discursos de cenáculos y a los claustros universitarios, pasará a asumir el compromiso político y el voto militante, afiliándose al recientemente formado Partido Aprista Peruano.

En octubre de 1931 salió elegido diputado por Lima al Congreso Constituyente, siendo desterrado por ello, junto a 22 diputados más, por el régimen dictatorial de Luis M. Sánchez Cerro, ostracismo que será el primero de los tres destierros que sufrirá a lo largo de toda su vida política. Regresando en septiembre de 1933, bajo el régimen de "Paz y concordia" practicado por Oscar R. Benavides, para asumir la dirección del vocero aprista *La Tribuna,* y ser desterrado nuevamente entre 1934 y 1945, y 1948 y 1956, sumándose en total 20 años de obligada y sufrida ausencia de su patria.

Luis Alberto Sánchez fue tres veces Rector de San Marcos (1946-1948; 1961-1963; 1966-1969), universidad con la que se identificó a lo largo de toda su vida. Miembro de la Academia Nacional de la Historia (1928) y la Academia Peruana de la Lengua (1980). Y al ser ganado por la política, fue seis veces integrante del parlamento peruano (1931-36; 1945-48; 1963-68; 1980-85; 1985-90; 1990-92), Presidente de la Delegación Peruana en la UNESCO (1946), elegido senador en 1980 y reelegido para el período 1985-1990, cuando el APRA llegaba al poder con Alan García como presidente. Ejerció la Presidencia del Senado entre 1985 y 1986, siendo Primer Ministro durante el mismo período, y encargado del poder ejecutivo por ausencia del Presidente de la República, además de Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de la Presidencia.

En 1990, al llegar Alberto Fujimori al poder, Sánchez había sido elegido Senador otra vez, pero el autogolpe del 5 de abril de 1992, que significó una nueva ruptura del orden democrático –que disolvió el Congreso de la República, elegido en elecciones generales, para convocar a un Congreso Constituyente (CCD) espurio, que rehizo la constitución al antojo del dictador–, lo obligó a retirarse de la política para dedicar sus dos últimos años a sus estudios literarios.

Sánchez Fue un demócrata cabal que se enfrentó a todas las dictaduras, y ante ésta nueva tampoco quiso rendirse, haciendo lo propio hasta en el último instante, con la dictadura fujimorista que pretendió ignorarlo y regatearle todos los honores. Murió un domingo 06 de febrero de 1994, víctima de un cáncer, y el día de su muerte, ni siquiera la bandera del local del Congreso fue puesta a media hasta en señal de duelo.

Su bibliografía que excede largamente el centenar de libros[1], condensa un siglo de vida de la intensa historia del Perú en la que le tocó existir. Tal vez por eso, atinadamente, se tituló a una antología de textos esenciales suyos *La vida del siglo* (1988). Entre sus obras más representativas encontramos *La literatura peruana. Derrotero para una historia espiritual del Perú* (cuya primera edición de tres volúmenes apareció entre 1928 y 1936, y la sexta, de cinco volúmenes publicada como *La literatura peruana*, se editó en 1989), *Don Manuel* (Lima, 1930); *América, novela sin novelistas* (Lima, 1933), *Vida y pasión de la cultura en América* (Santiago, 1935), *Vida y pasión de la cultura en América* (1935), *La Perricholi* (Santiago, 1936), *Garcilazo Inca de la Vega, primer criollo* (Santiago 1939), *Balance y liquidación del 900* (Santiago, 1941), *Una mujer sola contra el mundo. Flora Tristán*, *la paria* (Buenos Aires, 1942), *Un sudamericano en Norteamérica* (Santiago, 1942), *El pueblo en la revolución americana* (1942), *Historia general de América* (Santiago, 1942, dos volúmenes, y Lima, 1985, cuatro tomos), *Los fundamentos de la historia americana* (1943), *¿Existe América Latina?* (1945), *El señor Segura, Hombre de teatro* (Lima, 1948), *Proceso y contenido de la novela hispanoamericana* (Madrid, 1953), *El Perú: retrato de un país adolescente* (Buenos Aires, 1958), *Aladino, vida y obra de José Santos Chocano* (México, 1960), *El pecado de Olazábal* (Lima, 1963),*Valdelomar o la belle époque* (México, 1969), *Testimonio personal* (seis volúmenes, 1969-1988), *Historia comparada de las literaturas americanas* (Buenos Aires, 1973-1976, en cuatro volúmenes), *América, desde la revolución emancipadora hasta nuestros días* (México, 1975), *Leguía el dictador* (Lima, 1993), *Sobre la herencia de Haya de la Torre* (Lima, 1994), *A Bolívar* (Lima, 1997), y otras tantas, a las que debemos sumar las numerosas antologías, estudios previos y recopilaciones que hiciera de múltiples autores nacionales y latinoamericanos.

Historiador, novelista, crítico literario, educador, bibliotecario, periodista, bibliógrafo, economista, contador, lingüista, traductor, abogado, político, boxeador y hasta campeón de esgrima en 1920, para muchos solo en él podría recaer lo que él decía al referirse a don Pedro de Peralta Barnuevo, a quien llamara "el Doctor Océano", por su erudición, la multiplicidad de sus campos de estudio y lo inabarcable e inmenso de sus intereses estéticos y científicos.

Un hombre de inteligencia oceánica, como la suya, hace que esa diversidad de intereses y habilidades, sean impensables en una época como la nuestra, en la que la tendencia natural hacia la hiperespecialización profundiza y limita al mismo tiempo el campo de estudio. Renovador, si nos referimos a sus términos, pues ha acuñado tantos, exitosos para delimitar sus campos de

[1] En "Sánchez, El humanista", en *Múltiples miradas de Luis Alberto Sánchez sobre el Perú contemporáneo*, pp. 153 y 154.

estudio, como perricholismo, neologismo con el que denominaba a la tendencia literaria de obras superficiales, episódicas, hispano-criollo-virreinalista, antivernáculas y adversas al indigenismo, y que tuvo resonancia, entre otros, en José Carlos Mariátegui, que lo utilizara en sus *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

Su despliegue intelectual ha sido tan extenso, como su accidentada y comprometida vida. Pero su tendencia humanista se explica y ratifica en su constante reivindicación del hombre, planteado por él como la meta y el eje central de cualquier proyecto histórico.

Desde un punto de vista naturalista, en 1945, sosteniéndose en ideas de Eliseo Reclus, entre otros, que explicaba la capacidad modificadora de nuestro ambiente en las personas, es decir los condicionamientos geográficos y el carácter fenotipo como origen de las diferencias y deficiencias. Sánchez ha escrito con ironía, parafraseando a Edgar Quinet:

> "¿No hemos leído acaso (...) que los caballos se vuelven más chicos que sus progenitores europeos?; ¿que las cabras americanas tienen mamas más pequeñas que las australianas y las europeas?; ¿qué nuestros cerdos son también de menor estatura, y que, tocante al hombre mismo, después de pocas generaciones, el británico trasplantado a los Estados Unidos, sufre visibles transformaciones: empalidecimiento y rugosidad de la piel, platitud del cabello, agresividad de los pómulos, sin contar los cambios espirituales?"[2].

En *El Perú: nuevo retrato de un país adolescente*[3] (1981, cuenta que la primera impresión que tuvo al regresar al país en 1956, fue que los hombres peruanos habían ido disminuyendo de talla y que el mestizaje estaba creciendo:

> "Ahora los hombres son cada vez más flacos y chicos, y peor vestidos. Antaño predominaba una risa insolente de labios gruesos; ahora un mohín amargo de labios secos; los trajes no lucen como los de ayer; ellos lo usan raídos y generalmente bailándoles sobre las caderas; ellas, coquetamente económicas (...) Algo está pasando con el hombre peruano; con el hombre más que con la mujer; con el niño más que con el hombre. La raza estaba evidentemente debilitándose "[4].

---

2 *¿Existe América Latina?* Lima, Ed. Cambio y Desarrollo, 1991, p. 63.

3 *El Perú: nuevo retrato de un país adolescente*, texto que de proyectado prólogo a una cuarta edición de El *Perú: retrato de un país adolescente*, tuvo que extenderse hasta formar un volumen independiente, debido a que después de 25 años, el país permanecía tan inmaduro como antes, además de "desoladoramente estragado".

4 *El Perú: nuevo retrato de un país adolescente.* Lima, Mosca Azul, ed., 1986, pp. 29-30.

En un ensayo que ratifica su jerarquía como político y constitucionalista, titulado, *Bases de una constitución para el Hombre,* escrito en 1978, cuando aún se discutía el texto de la Constitución Política del Perú, del '79, y Sánchez había asumido la Presidencia de la Asamblea Constituyente, debido a la grave enfermedad que llevaría a la muerte a Haya de la Torre, expone que antes que cualquier normatividad jurídica o marco constitucional, se debería pensar en los hombres, en sus necesidades materiales, potencialidades y proyectos políticos y espirituales. Pues el peruano común, única meta de cualquier proyecto nacional, es el único ser olvidado en dichas disertaciones eruditas. Él critica que, salvo raras excepciones, todas las constituciones políticas empiezan por definir al Estado, en lugar de prestar atención al hombre, para obtener de su comprensión, el contorno jurídico de la sociedad:

> "(...) convendría acaso revisar las necesidades, capacidades y posibilidades de los pobladores, es decir, del hombre, para de su sincronización obtener, como fruto, el contorno jurídico de la sociedad respectiva. Diríamos con mayor sencillez: ya que los derechos humanos se han convertido en la justificación política de cooperaciones y antagonismos internacionales, ¿por qué no lo situamos en la base misma del debate constitucional, a fin de extraer de su aplicabilidad y de su ejecución, las normas generales de la organización social y de la personería jurídica, o sea, de la Nación y del Estado?"[5]

Creía que el olvido al que se ha condenado a la población ha ido pauperizando fisiológica, económica y socialmente a los hombres. Existiendo una responsabilidad política en esto. Por ello plantea soslayar las abstracciones políticas en torno al Estado, y detenernos más en los derechos del hombre peruano y la manera de satisfacerlos, pues de cumplirse eso no tendríamos reformas constitucionales antojadizas, sino normas realistas y concretas.

Sánchez era consciente de que formaba parte de un país con cerca del cincuenta por ciento de deficientes mentales, producto, en su mayor parte, de la desnutrición. Por ello planteó como una salida política a esta terrible tendencia, establecer como derecho constitucional la nutrición eficiente, el derecho a la vivienda digna, al trabajo, salario mínimo, jornada adecuada, y el derecho a la educación gratuita. Además de considerar la libertad como un factor importante y base constitucional:

---

5 L.A.S. *La vida del siglo.* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 345.

> "La libertad del peruano debe ser garantizada con toda precisión. Libertad de conciencia, de expresión, de tránsito, de ingreso y egreso al territorio, de asociación, de reunión. La libertad de prensa debe estar expresamente exenta de todo tipo de limitación"[6].

Consideraba que si la Constitución empieza por definir y preservar estos derechos primordiales [nutrición, vivienda, trabajo, educación y libertad], será más fácil acceder a formas permanentes de organización social y política, resultados estos de la aplicación de los principios naturales, como garantía de los derechos humanos y defensa del bienestar, la justicia y la libertad de los miembros de la nación.

En cuanto a sus estudios socio-literarios, se le ha criticado la falta de rigurosidad y exactitud en los datos de algunos de sus libros. Pero, estando perseguido y lejos de su biblioteca durante sus referidos exilios, las circunstancias y la forma en las que desarrolló su trabajo de investigación, no han podido ser del todo óptimas. Y cita a autores, títulos y párrafos de memoria, una memoria prodigiosa que le permitió sobreponerse ante las peores adversidades del destierro y el advenimiento de la ceguera.

De sus obras se desprende su talento para relacionar historia, literatura y lo testimonial de su quehacer cotidiano, con matices a veces demasiado subjetivos[7] en su abordaje historicista de los estudios literarios, como un historiador tratando de desentrañar las motivaciones de los grupos humanos, o un biógrafo indagando en el peculiar medio ambiente del que se prefigura un autor.

Asumirá la biografía como un instrumento de indagación crítica. De allí que –como lo hiciera Allan Bullock con Hitler y Churchill– ésta sea una de las vetas creativas más admirables de su producción, que va desde *Don Manuel,* hasta su obra de publicación póstuma *A Bolívar* (1997). Apertura y cierre de un itinerario que alcanzó el clímax en estudios como *Garcilazo Inca de la Vega, primer criollo* (1939), *Aladino; o, vida y obra de José Santos Chocano* (1960) y *Valdelomar; o la Belle Époque* (1969).

En él, tal vez como en Zweig o Maurois –de quién en 1937 tradujera para editorial Ercilla[8], *Aspectos de una biografía*, vemos que lo que se busca es

---

6 *Ibid*., p. 347.

7 Podemos encontrar un ejemplo de esto en *El Perú: retrato de un país adolescente*. Lima, Ed. Peisa, 1973, pp. 64-65.

8 Durante su exilio en Chile, tuvo una pródiga labor como traductor para la editorial Ercilla. Tradujo libros, como *Dublineses*, de James Joyce (1945), *La esperanza*, de André Malraux (1938), *Rahab*, de Waldo Frank (1937), *Los precursores*, de Romain Rolland (1937), *La traición de los intelectuales*, de Julien Benda (1941), entre otros. Además de una traducción de *Los principios filosóficos*, de Karl Marx, publicado en editorial Interamericana, Buenos Aires, 1945.

poner en el centro de las reflexiones teóricas al hombre en sus proezas, como el héroe de sus epopeyas personales, como en *Una mujer sola contra el mundo* (1942), libro dedicado a Flora Tristán.

No es casual por ello su predilección por novelar biografías, tratando de plasmar la intensidad épica de las vidas estudiadas, sin estropear en el proceso el acercamiento crítico al autor y su continente social. Es plausible, en tanto, su insistencia en esta forma literaria, cuando ya había pasado de moda en tiempos en los que los estudios críticos desconfían y hasta desdeñan las interpretaciones biográficas, privilegiando el texto y el estudio sincrónico del texto literario. Más aún si el biografismo ha sido defenestrado debido a la importancia que ha alcanzado la cronología y sus frías descripciones esquemáticas. Y ante las críticas, defiende, en un párrafo del capítulo final de *Valdelomar; o la Belle Époque,* a la forma retórica que ha denominado también "método genético o biológico":

> "Quizá este método genético o biológico resulte anticuado y habría sido más adecuado al tiempo proceder a la inversa, esto es extrayendo la vida de la obra, o sea convirtiendo al estilo en padre en lugar de tenerlo, cual es, como hijo. No hago cuestión de medios, importan las metas, sobre todo si logramos alcanzarlas. Inductivo o deductivo; analítico o sintético; de la raíz a la flor, o de la flor a la raíz; de la vida a la obra o de la obra a la vida; en realidad si de entender, integrar y explicar se trata, los juicios valorativos deben abarcar vida y obra, raíz y flor, análisis y síntesis, inducción y deducción. Lo demás no pasa de retoricismo, jactancia, vanidad"[9].

En sus *Conversaciones,* (1975) con José Miguel Oviedo, Sánchez manifestará –a partir de sus estudios sobre literatura continental comparada– que *Don Manuel,* fue su primera novela biográfica y la primera novela biográfica que se escribió en América, lo cual lo consagrará como el iniciador y el más alto exponente de éste género en nuestro continente.

La biografía novelada va extrayendo de la historia, la trama novelesca que será presentada luego al lector, teniendo en ella la posibilidad de alcanzar los límites reales de la epopeya humana en su concreción épica temporal, distante de la frialdad de las eruditas reconstrucciones históricas, y de la incidencia obsesiva por los detalles, en los trabajos periodísticos. Sánchez dirá que es la *atmósfera* la que convierte la biografía en novela. Lo que hace que títulos como *Don Diego Portales*, del guatemalteco Máximo Soto-Hall, –muy

---

Sánchez ha contado en sus *Conversaciones* con Oviedo, que durante aquella época traducía dos libros al mes, pues tenía que sobrevivir con su familia. "*Era fatal, dramático, malo o bueno, pero era una forma honrada de vivir sin medrar*".

9 Sánchez, Luis Alberto. *Valdelormar o la Belle époque.* Lima, Ed. Inpropesa, 1987, p. 431.

leído en aquella época– a pesar del uso de diálogos novelescos, sean más historia que novela. Y otros como *Santa Anna, el que todo lo ganó y todo lo perdió*, del mexicano Rafael Muñoz, debido al protagonismo de los detalles ficticios, sea más novela que historia[10].

En *América sin novelistas*, una introducción a la historia de la narrativa americana publicada en 1933, Luis Alberto Sánchez muestra su preocupación por la precariedad continental de este género, pues, salvo su *Don Manuel* (1930) y *Martí, el apóstol* (1932), del cubano Jorge Mañach, no se había manifestado inquietud alguna hacia la novela histórico-biográfica en esta parte del mundo. Cuestionando el hecho de que la biografía en América, no haya trascendido, pese a la riqueza de situaciones y personajes que pueblan nuestra convulsionada historia, hacia una recreación histórico-novelística de los personajes y ambientes, tan caros a nuestras historiografías. Ausencia que es un síntoma de la falta de interés y escasa identificación de los escritores americanos con los problemas, afanes y destinos de sus pueblos y del continente en general.

Sánchez, en su abordaje biográfico, no se limita a recrear la vida del personaje estudiado sino que lo sitúa en su historia social –particularidad suya a lo largo de todos sus trabajos–, reconstruyendo detallada y diacrónicamente el ambiente espiritual de la época en la que surge una obra, matizada por agudas disquisiciones críticas[11].

Pero, como ya hemos sugerido indistintamente en varios párrafos anteriores, ésta no es una idea casual –es decir aquella predilección por el retrato histórico-sociológico de sus personajes y por los elementos socio-históricos que los condicionan– que percibimos en sus textos de historiador literario, pues antes que literato Sánchez fue historiador. Y comenzó estudiando historia motivado por su entorno social, reconociéndose producto de una generación historicista. En su ya mencionada *Conversaciones*, vuelve a referirse a esto afirmando que: fundamentalmente historicista, su generación había tratado de rehacer la historia del Perú[12]:

> "Era la época del Centenario. Quisimos hacer la historia que no se había hecho. De manera que nos enfrascamos en un vasto proyecto y tuvimos que dividirnos el trabajo. Yo comencé con la Colonia, por eso hice *Los Poetas de la Colonia*; Porras debía hacer la parte de la Independencia; Basadre todavía era

---

10 Sánchez, Luis Alberto. *Proceso y contenido de la novela hispanoamericana.* Madrid, Ed. Gredos, 1953.

11 En *Múltiples miradas de Luis Alberto Sánchez sobre el Perú contemporáneo,* p. 151.

12 Sánchez, Luis Alberto con José Miguel Oviedo. *Conversaciones.* Lima, Ed. Mosca Azul, 1975.

muy joven; en fin habían otros. Aquí sin duda Riva Agüero tuvo mucha influencia en nosotros, sobre todo en mí personalmente[13].

Y agrega:

> "Esa, que fue la actitud natural de nuestra generación, se acentuó con el contacto con Mariátegui, que era sociologizante (...) La tendencia sociologizante se atemperó en mí gracias al contacto con Valdelomar, que era todo lo contrario, era un esteticista, un tipo intuitivo y disgustado por lo social"[14].

Todas estas intuiciones se plasman en otro neologismo acuñado por él, *Socioliteratura*, planteando allí la literatura como emanación de la vida social, en cuyo engarce se implanta al individuo, para después de ello desentrañar su personalidad de individuo creador[15].

No obstante sus coincidencias con Lukács, Sánchez criticaba su determinismo rígido, pues pensaba que Georg Lukács estaba demasiado obsesionado con la idea fija del influjo del ambiente social sobre las cosas. También reconoció que durante algún tiempo fue marxista, y determinista histórico, y que, aunque nunca lo aceptara completamente, ha aceptado algunos de sus principios, en especial el del predominio del factor económico. De allí que quisiera colocar la literatura, que él había aprendido históricamente, dentro de un marco sociológico y económico[16].

Como método, incidiendo en un positivismo determinista, parcialmente distinto y complementario del de Marx, pero que tiende también a explicar las corrientes y contracorrientes culturales y artísticas: el ser social determinando la expresión artística. Mas, pese a estos referentes metodológicos en sus textos, al referirse a los debates entre colonialismo e indigenismo, ha mostrado, debido a sus razonamientos culturalistas e intelectualizantes, una miopía ante los roles y estatus originados por las posturas de clase, o, si se quiere de otro modo, ante los condicionamientos ideológicos de los grupos de poder con respecto a los subalternos.

En uno de sus escasos libros de vuelo filosófico, escrito durante su segundo destierro, *Dialéctica y determinismo*, publicado el año 1938, Sánchez, amplía su percepción gnoseológica y antropológica, y su determinismo relativista, pero ahora desde un sentido filosófico-político, pues, dentro de sus

---

13 *Ob. cit.* p. 18. Ver también prólogos de *Los poetas de la colonia y de la revolución*. Lima, Ed. Universo, 1974.

14 *Ibid*., p. 19.

15 *Conversaciones*. *Ob. cit*., pp. 17-18.

16 *Loc. cit.*

lecturas marxistas, pensaba que el determinismo posee un lugar circunscrito dentro de la dialéctica, y que solo existe un modo de determinismo dialéctico, el determinismo en el que todo lo que se destruye es para construir nuevamente. En una de sus interpretaciones relativa a lo religioso nos dice:

> "Si el hombre es, al menos un factor de la historia, por mucho que lo determinen y lo agobien las condiciones objetivas, no se puede negar que ese mismo determinismo respeta y concede primacía en ciertos instantes a la voluntad del protagonista. La doctrina del libre albedrío absoluto no ha sido nunca admitida en forma incondicional como pretenden ciertos 'católicos' –léase reaccionarios sociales, anticristianos y meramente opresores– de hoy. El libre albedrío no logró jamás subsistir, al menos teóricamente, sino en virtud de la licencia que 'Dios' habría otorgado al hombre dentro de su omnisapiencia y su omnividencia"[17].

Al plantear de esta manera la libertad, Sánchez mediatiza el libre albedrío relativo, y la presencia humana, a la existencia de Dios. Mas, dentro del materialismo histórico, campo en el que ubica su determinismo económico, explica así la función del libre albedrío:

> "(...) el libre albedrío existe, como dice Engels, para dirigir las condiciones externas, circunscrito por ellas, aptos para escoger dentro del ámbito que ellas le presentan. Dirigir y escoger, es decir, dirigir y prescindir: determinar: o sea una función en la cual se conjugan motivos determinantes de afuera y decisiones determinadas de adentro. La libertad absoluta, sin condiciones, sólo existe para políticos liberales y para intelectuales vanidosos. Los unos la emplean en sus demagógicos discursos; los otros, para excusar su anarquismo y su egolatría estéril"[18].

La realidad se revela de manera diversa como movimiento o como manifestaciones físicas, pero cuando uno los nombra, éstas dejan el terreno fenomenológico para pasar al campo lingüístico. Para él, lo relativamente más molesto de este género de disquisiciones y debates, es mantenerse encerrado dentro de una dogmática inmutable, aunque ha pensado que la adhesión a la dialéctica también es un dogma; "el paradójico dogma de creer que lo único inmutable es lo mutable"[19]. Y tomó distancia de los marxistas "congelados", al considerar que la realidad no puede subsistir adscrita a dogmas inconmovibles: ...nada hay más antidialéctico y por lo tanto, nada hay más antimperialista, que

17 *Tres ensayos polémicos*, "Dialéctica y determinismo", p. 99.
18 *Loc. cit.*.
19 *Ob. cit.*, p. 87.

la actitud de aquellos que suponen a un tipo dado de sociedad como un punto final de la evolución humana, como por ejemplo, sostener que la dictadura del proletariado o la sociedad sin clases sea la meta intraspasable de la evolución humana[20].

Considerando que el ritmo de la historia está determinado, hasta cierto punto, por el determinismo económico, y que "la dialéctica es la espina dorsal de la historia", ve la dialéctica como algo esencialmente cambiante, sustentado en "la negación de la negación", como ciencia y arte de la interpretación histórica, dirigida a la comprensión total de la vida. Pero, distanciándose del marxismo de su tiempo. Y apoyándose en ideas de Georg Nicolai, la plantea también en su sentido político y dialógico, pre-hegeliano, como el arte del debate, la argumentación y la persuasión vía la palabra.

No obstante, al mismo tiempo, reconoce que el hombre necesita de dogmas a los que adherirse, y que los dogmas son permisibles cuando se refieren a hechos o personajes, entidades o posibilidades intangibles. Es decir inmensurables, incomprobables, que escapan al control de nuestros sentidos. El hombre suele pedir más que lo visible, y se refugia en el dogma ubicado al margen del mundo sensible, tangible y comprobable. Sánchez no ha sido nunca un teísta confeso, pero sugiere que de ahí surge la creencia en la existencia de Dios, la Santa trinidad divina, la inmortalidad del alma, etc.

> "Y sin embargo –dirá–, ni siquiera esta categoría de dogmas escapa a las leyes de la historia. No porque esas leyes subordinen todo tiempo a los hechos subjetivos que producen inmediatamente el dogmatismo, sino porque hay épocas favorables al dogma. En el 'Diario' de Kierkegaard, hay una apuntación al paso, pero trascendente: su regreso a Dios no fue obra de fanatismo, sino necesidad de ambiente y espíritu. La misma fe en lo intangible reconoce condiciones tangibles, pero a su vez, crea condiciones propias que determinan modificaciones en el mundo objetivo"[21].

Y ahondando más en la relativización del dogma materialista, escribe: Pero el predominio de los hechos sobre el espíritu, de lo objetivo sobre lo subjetivo, está sujeto a interferencias, acciones y reacciones, y subsiste entre ambos factores del mundo que habitamos una mutua independencia y un predominio alterno[22].

Al igual que Mariátegui, y otros de esa generación, Sánchez ha considerado que hay una fuerte religiosidad en la militancia política. Una

---

20 *Tres ensayos polémicos*, "Dialéctica y determinismo", p. 94.
21 *Ob. cit.*, pp. 91-92.
22 *Ob. cit.*, p. 88.

mística que sobrepasa aquello de la religión como opio del pueblo, de Marx, en su lucha contra la alienación religiosa. Pues hay una necesidad táctica de alimentar de fe el espíritu de las masas, entre otros factores que sirvan para mantenernos en la dinámica esperada de todo revolucionario, apelando a la humanidad[23]:

> "No trato -reitero- de un credo determinado, con o sin Dios. Es posible también una paradójica, si se quiere, religiosidad atea, así como existe una religiosidad terrena y una religiosidad ultraterrena. Cuando los hombres no se sientan capaces de realizar sus propósitos, siempre apelarán a algo, que puede estar situado aquí o allá, ser el Dios de los cristiano, el de los judíos, el de los musulmanes, el de los budistas, el de los materialistas –el Estado o el de los positivistas– la humanidad"[24].

Sánchez aborda la religión como una forma de hallar energías para sobreponerse a las contrariedades de la opresión material, para aunar esfuerzos y robustecer la solidaridad humana vía una mística desesperada y exasperada ante la injusticia no vencida. Pues el nacimiento de una religión es la culminación de un proceso acelerado por condiciones materiales determinadas, obligadas a buscar una expresión espiritual que las guíe.

Para Sánchez esta necesidad humana de una justificación exterior que la motive, consuele y guíe; tiene resultados diferenciados según el "tiempo histórico" en el que se manifiesta, otra vez dependiente del "trasfondo social" del ambiente, importante a su metodología socioliteraria. Y, coincidiendo otra vez con Mariátegui –que en este sentido hablara de filosofía negativa– escribe:

> "La angustia contemporánea no logra encausarse en fórmulas positivas: adopta entonces formas negativas concretas, votos en contra para más tarde ajustar los cimientos de la 'Ciudad de Dios', que no ha de ser sino la ansiada y combatida 'Ciudad del hombre'. Luego, el hombre y su historia recomenzarán su acezante tarea, ininterrumpidamente, mientras el mundo sea mundo, es decir, mientras el movimiento, movimiento, y solo la inercia, muerte"[25].

Pero este malestar de época, que pueden leerse también, a partir de los cambios políticos internacionales (la Revolución Soviética y la Primera Guerra Mundial), que tienen repercusiones en el contexto en el que se forjó. Si

---

23 *Tres ensayos*… Capítulo titulado Religiosidad revolucionaria y el espíritu al servicio de la libertad. "Dialéctica y determinismo". *Ob. cit*., p. 119.

24 *Ibid*., pp. 122-123.

25 *Ibid.,* p. 125.

seguimos sus lineamientos metodológicos para indagar en su pensamiento, llegaremos a la confrontación generacional que caracterizó a la lucha por el cambio hacia un espíritu de modernidad para el país.

> "La religiosidad contemporánea resulta objetivamente de la tremenda insatisfacción de nuestro tiempo. No existe ya incompatibilidad entre actitud mística o mesiánica y el materialismo dialéctico. Si acaso, aquella [religiosidad] contribuye de manera poderosa a definir los frentes en pugna y a precipitar la etapa de una lucha, provisionalmente, final"[26].

Para él, se debe separar la Iglesia del Estado, lo cual, no implica rotular que el aprismo es antirreligioso, pues los horizontes son políticos, y por consiguiente ni religiosos; ni antirreligiosos: puramente laicos: "La religión para nuestro partido es negocio privado, es mera cuestión de conciencia dependiente por entero de cada ciudadano"[27].

Sánchez nació en el centro de una encrucijada generacional que marcó lo que el ha llamado "el proceso del espíritu de América", es decir, aquella apertura hacia un incipiente panamericanismo, iniciado a partir del modernismo de Darío y Chocano, y exaltado por Rodó y compañía, que lo situaba entre el idealismo aristocratizante del novecientos, la generación arielista, y la praxis revolucionaria de la generación del centenario y el APRA. Por lo que se puede decir que su producción intelectual representa un punto de intersección entre influencias disímiles.

En 1920 se crean las Universidades Populares[28] por gestión del Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales, coordinada, entre otros, por Víctor Raúl haya de la Torre, líder de Federación de Estudiantes. A esa generación perteneció Luis Alberto Sánchez, que en 1919 se había adherido al Comité de Reforma Universitaria, y, al lado de sus principales inspiradores, Raúl Porras Barrenechea y Jorge Guillermo Leguía Iturregui, fue uno de los animadores del Conversatorio Universitario, importante grupo coetáneo de Colónida, cuyo valor reside en haber impulsado las investigaciones histórico sociales. Grupo que después será englobado bajo el rótulo de "Generación del Centenario", en clara alusión a la conmemoración de los cien años de la Independencia del Perú, 1921, año en el cual dicha generación alcanzó la mayoría de edad.

---

26 *Ibid*., p. 126.

27 *Ibid.* "Aprismo y religión", p. 69.

28 Las Universidades Populares Manuel González Prada, estaban dirigidas a estudiantes, pero fundamentalmente a la educación de la clase obrera. La de Lima fue fundada en enero de 1921, en el Centro Textil de Vitarte.

Influido por el positivismo intelectual de la "*generación del 900*" de García Calderón y Riva Agüero –en la que no obstante su juventud participó, pues, a parte de tenerlos como maestros, fue iniciador de la revista *Ariel*, e integrante del novecentista grupo Protervia–; por el espíritu crítico y libertario de González Prada –a quien llamara "maestro del nuevo Perú"–; la sensibilidad esteticista y renovadora del grupo Colónida, con Valdelomar; el americanismo insurgente y autoctonismo auroral del APRA y Haya; y el espíritu de modernidad socialista de Mariátegui. Pero con su ruptura y los ataques a la generación arielista a la que criticó su idealismo e inacción ante los problemas sociales, y su posterior e inconsecuente apego al conservadurismo político, nos mostró los nuevos alcances de su sensibilidad social.

Los arielistas tal vez fueron la primera expresión coherente y sensible del latinoamericanismo. Como respuesta al pretexto imperialista de la doctrina Monroe: "América para los americanos", Rodó escribió en su libro *El mirador de Prospero* (1917):

> "Yo creí siempre que en la América nuestra no era posible hablar de muchas patrias sino de una patria grande y única; yo creí que si es alta la idea de patria, expresión de lo que hay de más hondo en la sensibilidad del hombre; amor a la tierra, poesía del recuerdo, arrobamiento de la gloria, esperanza de inmortalidad; en América, más que en ninguna parte, cabe sin desnaturalizar esa idea, (y sobre todo) magnificarla, dilatarla, depurarla de lo que tiene de estrecho y negativo"[29].

Y ese espíritu impregnará a los intelectuales de toda América: Carlos Arturo Torres, Baldomero Sanín Cano, Alcides Arguedas, Guillermo Valencia, Manuel Domínguez, José Vasconcelos, José Ingenieros, entre otros. Y llegará al Perú con Francisco García Calderón, como mentor a quien Rodó le había prologado *De litteris* (1904), José de la Riva Agüero, José Gálvez, Felipe Sassone, Víctor Andrés Belaunde, Leonidas Madueño, Ventura García Calderón, Luis Navarro, Lavalle Barrios y otros.

La "generación arielista" peruana había gozado del confort y el auge monetario del imperialismo, tuvo matices culturalistas heredados del neoidealismo francés, y contagiados por el esteticismo, "ganaron los literatos; perdiendo los pensadores". Pero, ante los sucesos de un clima social adverso, optaron por ignorar los métodos de injusticia, evadir los sacrificios del compromiso, y disfrutar sumándose al poder. A ellos les dedicará Sánchez *El Anti - Rodó* (1933) que después dará origen a *Balance y liquidación del novecientos*

[29] Citado por Sánchez en *Balance y liquidación del novecientos*. Lima, Ed. Universo, 1973, p. 87.

(1939), en lo que él llamó "pleito de generaciones". Y escribirá en el prólogo de dicho libro:

> "(…) ellos mantuvieron un criterio estético deslumbrador pero egoísta, erudito pero circunscripto y ajeno a nuestra realidad; hoy prima un criterio programático-ético, talvez opaco, pero solidario, amplio, y propio, hondo y social (...) mientras ellos –los estetas y rectores– exhibían su ironía; el dramático curso de los acontecimientos condujo a la gente nueva hacia el patetismo. No es admisible la impasibilidad ante el desgarramiento humano"[30].

Sánchez cree que es indispensable corregir el vicio de lenguaje que importa el término "generación". Mejor podríamos hablar de "promociones", más no de "generaciones" –dice–, pues cada grupo de hombres enmarcados por la cronología de una generación, no tiene iguales propósitos: "existe un tono característico en cada época, pero no hay idéntica ideología en los hombres que constituyen una generación", escribe.

Pero, en la lucha por la Reforma Universitaria, los alumnos se revelaron contra sus maestros, al menos eso parecía, pues los maestros novecentistas que habían llenado el oído y el corazón de los jóvenes americanos, hablando de democracia, libertad, fraternidad, solidaridad, progreso y concordia universal, llegado el momento de llevarlos a la práctica, prefirieron optar por sus intereses inmediatos y pasiones individuales:

> "¿Cuál fue la posición de los 'arielistas' ante el conflicto que no se limitó a un mero episodio universitario, sino que significó una conmoción juvenil y la aparición de una nueva conciencia? Los 'amantes de la juventud' –ya había muerto Rodó– los 'devotos del porvenir', los 'custodios del ideal', los 'guardianes de la renovación' prefirieron callar, dejar hacer o simplemente, oponerse. Fueron realmente pocos de ellos los que apoyaron ese movimiento en el que afloraba una nueva conciencia. Los 'profesores del idealismo' reclamaban jerarquía intransigente e inmutable" [31].

A la influencia del *Ariel* de Rodó, que creó una conciencia coherente y sensible del panamericanismo hay que señalar que Sánchez suscitó el interés en la literatura americana. Así lo ha expresado al ser consultado sobre su obra:

> "Yo creo haber suscitado en gran parte la afición en la literatura americana que antes que yo escribiera (con la excepción de Menéndez Pelayo) era algo

30 *Ob. cit.,* p. 14.
31 *Balance y liquidación*…*,* p. 115.

> muy remoto y desconocido. Riva Agüero no escribió sobre literatura americana, sino sobre la peruana: no existía otra cosa. Despertar ese interés creo que es lo más válido"[32].

Sánchez fue un *pionner,* un iniciador por excelencia, y sin importar el nivel alcanzado por sus obras, su principal valor está allí, en haber hecho lo que antes que él otros no hacían. Fue el primero en introducir la biografía novelada en América, en una época en la que se solía estudiar personalidades e individualidades sin la reflexión sociológica que él impuso. Se propuso edificar una disciplina, o mejor, un aparato crítico que llamó *Socioliteratura*, es decir el estudio de la literatura como una emanación de la vida social. Más, lo que le da un real valor fundacional, es el haber sido el primero en incorporar la literatura prehispánica a la historia literaria peruana. Sobre este aporte él manifiesta:

> "La literatura no es después de todo, otra cosa que la vida entera de un país en función de sus formas expresión oral y escrita, vida y modalidades patentizadas en el vocabulario, los estilos literarios predilectos, sus modelos intelectuales; pensamiento y acción que, aunque nutridos de savias auténticas nacionales tratan de hallar –y tienen que hallar– una expresión universal"[33].

Influenciado por Ricardo Rojas, quien, en 1924 recomendaba que "El estudio completo de una literatura ha de abarcar todo el logos del hombre, desde el Folklore hasta el parnaso, desde el arte del rústico hasta el del culto"[34]; y, cómo lo sugiere en el prólogo de la edición castellana del libro, *La musique des Incas et ses survivances* (1925), de Raoul y Marguerite D´Harcourt, estudio que le hizo revisar sus puntos de partida, extendiendo sus investigaciones hacia el pasado prehispánico, para recuperar y escribir "lo que del elemento indígena persistía en la literatura peruana". Resultando de ello el capítulo sobre Literatura aborigen, que integra el primer tomo de su *Literatura peruana*, subtitulada: *Derrotero para una historia espiritual*, publicado en 1928.

Sánchez sugirió llamar a dicho período *genuino* o *primordial,* ya que forma parte de nuestra realidad estética, y explica cómo hizo para trabajar con testimonios de la literatura ágrafa, o sea de la literatura oral, de testimonios meramente folklóricos y etnológicos:

> "Lo que hice fue tomar, en primer lugar, los testimonios más antiguos, no solamente españoles, sino de mestizos e indios., el de Huamán Poma y el

---

32 *Conversaciones. Ob. cit*., p. 38.
33 *La literatura peruana.* Lima, Emisa ed., 1989, Tom. I, p. 46.
34 *Ob. cit*., p. 45.

> Inca Garcilazo, que comenzó hablando castellano y terminó elogiando el quechua, al revés de Arguedas. Tomé esas referencias y descubrí que había un tesoro de cosmogonías: y luego tomé el folklore, que por algo se conserva, y la música, el Yaraví, y con eso fui armando una secuencia histórico-literaria" [35].

Y refiriéndose a las ceremonias y rituales agrega:

> "La misma arqueología prueba que hubo teatro; aquí cerca, en Cajamarquilla, cuando hacíamos excursiones con el maestro Wiesse, vimos un teatro de adobe y piedra. En Sacsayhuaman evidentemente hay un teatro: la gradería y los espacios son para un acto ritual y el acto ritual se parece a la representación teatral. La religión es el origen de todo teatro"[36].

Sánchez señala que otra de sus motivaciones para extender su campo de estudio hacia lo "genuino o primordial" de la literatura peruana, se debió a las discusiones en torno al indigenismo, igualmente, al auge de los quechuistas y aimaristas. Sin embargo, en la dura polémica[37] que sostuvo con Mariátegui, Sánchez no acepta la exaltación de la tesis indigenista por considerarla como una separación sistemática de todas las fuerzas vivas del Perú:

> "En lo que yo no convengo es en que se exalte 'solo' el elemento indígena, serrano, olvidando al cholo, olvidando al criollo; que se separe para crear, en vez de reunir; que se fomente odios en lugar de amparar cordialidades (...) Por eso mi afán de deslindar la oposición sistemática de algunos entre costa y sierra. Por eso mi deseo de llegar a una cooperación de todas las fuerzas vivas del Perú, de una integralización, de un totalismo, de un esfuerzo común, antes que seguir en la absurda declamación de un separatismo tendencioso y deslabazado"[38].

En esta forma Sánchez plantea una salida intercultural al problema, pues ha dicho que no cree que haya en el Perú, posibilidades de indigenismo

---

35 *Conversaciones. Ob. cit*., p. 69.

36 *Loc. cit.*

37 A inicios de 1927, en la revista *Mundial* de Lima, se publicaron una serie de artículos sobre el indigenismo en las letras y vida social peruana. A esto se le ha llamado "La Polémica del indigenismo". En la polémica participaron otros autores –Ángel Escalante, Antenor Orrego, López Albújar, Luis E. Valcárcel, etc.–, pero la atención de la polémica central la tuvieron José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez. Está se inició con un artículo de Sánchez, *Batiburrillo indigenista,* que fue respondido por José Carlos Mariátegui, que se sintió aludido, con *Intermezzo polémico*.

38 *La polémica del indigenismo. Ob. cit*., pp. 71, 80 y 94.

ni de españolismo, planteando el mestizaje como factor aglutinante y el totalismo como una posibilidad integral, sustenta sus ideas de totalidad en el mestizaje, siguiendo al argentino Ricardo Rojas, autor de *Eurindia*, y al mexicano José Vasconcelos, autor de *Indología*, sostiene que:

> "(...) Sin mestizaje no concebimos el cosmopolitismo y éste es la antesala forzosa del progreso (…) El totalismo conduce a este último camino. Armoniza porque el amor es demiurgo. Une porque 'el mal de la raza es el olvido' y de ese 'mal' extrae la más saludable cooperación. Sobre las cenizas del odio trocado en olvido, bien pueden ajustarse los cimientos de la nacionalidad futura"[39].

Así, no solo propone el totalismo como una posibilidad de integración nacional, sino que lo llega a plantear como una doctrina eficaz para superar los males del indio y del cholo, porque:

> "Indio y cholo tienen parecidos problemas. Pero con vocearlo no se adelanta nada. Hay cuestiones de acción inmediatas (...) Una de ellas constituye la educación no solo del indio, sino también la del costeño, para tratar al indio, a fin de que abandone el aire de redentor con que le place revestirse cuando desea salvarle o halagarle; el gesto sañudo de verdugo con que le intimida cuando pretende explotarlo"[40].

Tenía 26 años, cuando se dio la polémica y aún estaba influido por las reflexiones antropológicas de sus maestros novecentistas. Por ello al abordar el problema del indio, Sánchez, deja de lado las causas y condicionamientos económicos de los estados de servidumbre, la explotación y el olvido; las diferencias sociales y la exclusión a la que están sometidas las masas indígenas, en tanto problema económico y social. Y olvidando también los presupuestos de González Prada, precursor de esta "nueva conciencia" que en un breve ensayo, *Nuestros indios*, inserto en su libro *Horas de lucha*, escribe: "La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social"[41].

Para 1932, sus ideas han variado, lo cual puede notarse en el tono de sus escritos más recientes:

---

39 *La polémica del indigenismo. Ob. cit.*, pp. 145-146.

40 *Ibid.,* p. 90.

41 Gonzalez Prada, Manuel. *Horas de lucha.* Lima, Ed. Mantaro, 1996, p. 187.

> "Mas no solo es el problema del indio: hay un problema del negro. Hay pues que afrontar el problema racial desde un punto de vista económico, y eso lo hacemos los apristas. No halagamos, como plataformas electorales, con la formación de repúblicas Kechuas. Queremos solucionar el problema en su esencia económica, para ello buscamos el poder"[42].

Y este cambio político se ratifica en la siguiente descripción*:*

> "Algo nuevo requería y eso nuevo lo reveló la guerra, las guerras, mejor dicho, pues ellas demostraron que la jactancia centralista carecía de fundamento, que las oscuras y olvidadas provincias eran capaces de valer por sí mismas, que el indio y el mestizo tenían tanto o más valor que el blanco señorito"[43].

En un libro llamado *¿Existe América latina?* (1945) esboza una suerte de genealogía del racismo en América*:*

> "(…) el advenimiento del europeo creó el problema racial en América Latina. Eso significó, una expresa negación del cristianismo, a cuyo amparo, sin embargo; se desarrollaba la conquista. Como el varón ibérico vino sin mujeres –o muy pocas– tuvo que mezclarse con los indígenas. Rara vez fue esto un mestizaje de amor. La acción de la madre indígena acentuó los rasgos psicológicos de la prole; la ley, en cambio, trató de asimilar al mestizo" [44].

La inclinación a la rama paterna:

> "Económicamente éste trató de inclinarse hacia su rama paterna y subconscientemente no pudo evadirse de la materna. Producido el mestizaje, la única razón válida para mantener la separación de razas fue de índole social o legal. Tuvimos, pues, diferencias de razas, social y legalmente hablando no biológicamente. Por lo Tanto ese racismo es superpuesto; fruto deliberado, no espontáneo ni orgánico. Como en todos los problemas de raza, también lo deliberado tiende a desunir a América; pero el mestizaje, fruto espontáneo y antirracista, mantiene y acentúa la unidad esencial sobre la que descansa nuestro futuro"[45].

Con su adhesión al Partido Aprista, sus ideas políticas se consolidaron. Y para 1958, año de la publicación de *El Perú: retrato de un país*

---

42 *Tres ensayos polémicos. Carta a una Indoamericana,* p. 38.

43 *Ob. cit*., p. 39.

44 *¿Existe América Latina?* Lima, Ed. Cambio y Desarrollo, 1991, p. 76.

45 *Loc. cit*.

adolescente, sus ideas en torno al tema han variado, siendo más clara su sensibilidad social y su predilección por las disquisiciones económicas y políticas, tomadas como referentes de análisis, aunque sin variar sus tímidas generalizaciones previas, que no profundizaban en la esencia de la marginación y segregación social. Pensando al indio -con ideas que nos recuerdan mucho a González Prada-, no como una raza biológica sino como una raza social. Pues, a decir de él, para los hombres de la calle, un indio con dinero se blanquea y un blanco depauperado se aindia. Siendo, en el Perú, la posición social y la figuración pública el índice de medida racial y étnica. Conectando las conductas racialistas con la posibilidad democrática, al manifestar que:

> "No existe tabú racial, salvo entre grupos muy diminutivos e incultos. Esta ausencia de prejuicios raciales debería facilitar la democratización. No ocurre así, porque las motivaciones financieras cierran el paso a todo movimiento constructivo.
> Más, ¿es que el indio constituye un problema peruano? A juzgar por las estadísticas, si la mayoría la componen indios y mestizos de indios, el problema racial lo sería del blanco, separatista y soberbio"[46].

Sánchez ha dicho que solo militó en La Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), pero que estudió marxismo como un poseído durante su primera época, hasta 1934-1935. Y que su pensamiento político, sus visiones científicas, filosóficas y sociológicas, se nutrieron de tendencias teóricas como la dialéctica marxista, la física einsteiniana, la psicología de base freudiana y el concepto tiempo histórico enarbolado por Haya de la Torre.

El APRA, tras su formación en 1924, se proponía resolver los problemas "indoamericanos" dentro de los tres postulados del Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales. Pero el corpus ideológico del Partido Aprista Peruano, generado también a partir de los diagnósticos sociales de Manuel Seoane y el propio Sánchez, tuvo como principal esbozo programático *El antimperialismo y el APRA* de Víctor Raúl Haya de la Torre, escrito en México en 1928.

En su ensayo *Aprismo y religión* de 1938, Sánchez escribe sobre la doctrina aprista:

> "El aprismo es una doctrina económico política americana inspirada en el materialismo histórico. Para nosotros, los apristas, el fenómeno económico

46 *El Perú: retrato de un país adolescente. Ob. cit.*, pp. 64-65.

> es determinante, sin ser exclusivo. Creemos que la lucha de clases es una realidad histórica, y que su solución debe buscarse de acuerdo con los postulados básicos del marxismo. Aceptando con Marx que la revolución es 'una etapa acelerada de la evolución (…)" [47].

Y sobre la justicia social en América sostiene:

> "Queremos firmemente que la justicia social se imponga en América, y para ello, el primer frente y la primera acción tiene que ser contra el imperialismo absorbente y contra el latifundismo criollo, marcados ambos bajo tiranías y oligarquías opresoras y entreguistas"[48].

Y sustentando estas teorías, en un ensayo dialéctico inscrito dentro de la lógica de *Lecciones sobre la historia universal*, de Hegel, y los esquemas marxistas del *Anti-Dühring*, de Engels, hace un esquema aplicable a la historia americana:

> "Así la tesis autóctona se opuso a la violenta antítesis de la conquista y se sostuvo la síntesis de la colonia; pero ésta lleva consigo gérmenes de su propia destrucción, se convierte en tesis, contra la que surge la antítesis republicana que deberá acomodarse en la síntesis continental. Y es que la república representa la exacerbación del nacionalismo por cuestiones fronterizas a la tesis nacionalista patriotera se opone la antítesis continental del aprismo, que es antimperialista porque es nacionalista continental y porque cree en la necesidad de construir una nueva forma social."[49].

En su versión socialista auroral, el aprismo propugnaba un Estado antimperialista, como defensa contra el imperialismo, que inicia la transición de la vieja sociedad hacia una nueva sociedad justa que constituya un Estado nacional. Es decir, Estado antimperialista como una fase de transición hacia el socialismo.

En sus *Bases de una constitución para el hombre* de 1978, ha planteado una pregunta fundamental para comprender nuestra realidad político social, en torno al concepto Estado y Nación*:* "¿Somos ya una nación para ser Estado?, ¿somos un Estado que no llega a contener una nación?". Para él, el estado debe ser democrático y es la última etapa de la evolución de una nación[50].

---

47 *Tres ensayos polémicos. Ob. cit.,* p. 65.

48 *Loc. cit*.

49 *Ob. cit*., pp. 18-19.

50 *Bases para una constitución para el hombre. Ob. cit*., p. 344.

> "El Estado dentro de los rasgos que se han descrito, debe ser sin duda democrático y, por ende, representativo; descentralizado, pero no federalista; basado en una estricta consideración del trabajo como fuente de la riqueza y el poder, y teniendo en cuenta que el trabajo comprende por igual a manuales e intelectuales. El Estado se definiría como nacionalista, pero sin que eso signifique rechazo a la participación extranjera, ineludible en edad de creciente interdependencia universal. El término antimperialista siendo exacto, no parece utilizable por cuanto toda definición debe ser positiva y no negativa"[51].

Con respecto a la técnica y su influencia en el perfeccionamiento humano y el progreso, considera que la modernidad, implicó un despliegue técnico para el perfeccionamiento humano y el desarrollo del mito del progreso. La racionalización y planificación, implican la conciencia de los medios objetivos que nos permitirán acceder a un fin determinado, pese a que hay factores que escapan de esta racionalidad mediatizando a la sociedad, a la cultura y al hombre. Siguiendo estas ideas, podemos acercarnos a la comprensión del carácter de excepción de algunos individuos, a través de las condiciones objetivas de su tiempo.

Sánchez ha dejado entre líneas la mirada determinista que ocupa gran parte de su copiosa producción intelectual. Ha dicho, refrendando esto, que el individuo representativo o héroe tiene una época precisa de acción determinante, y que la idea del héroe no es una invención de Carlyle, pues lo irrealista y absurdo sería pensar que en los instantes en que un sistema alcanza su plenitud –el feudalismo, el capitalismo, mercantil o financiero, etc.– pueda esperarse de los hombres, lo que los factores objetivos cumplen o determinan.

Pensaba que las épocas de bonanza –en las que las condiciones objetivas son poderosas para producir grandes hombres–, estos se someten, apagándose las posibilidades de héroes, y ya no hay grandes espíritus que dirijan sino solo eficientes realizadores. Lo cual invierte un poco el esquema, pues al referirse al hombre este determinismo pierde su rigidez.

Es evidente que estas disquisiciones se inscriben dentro de la prédica hegeliana: "El individuo representativo, es decir, el espíritu actuante no figura invariablemente como capitán de la historia. Él es el fruto, hasta cierto punto, de una realidad, y conductor, desde cierto punto, de una revolución plasmada por circunstancias que escapan a su albedrío" [52]. Pues la libertad sólo se cumple en la capacidad de escoger: "La libertad de la voluntad no es otra cosa

---

51 *Ibid*., p. 350. Aquí también se ve algunas reticencias hacia el término "antimperialista".

52 "Dialéctica y determinismo", p. 107.

que la capacidad de decidirse con conocimiento de causa"[53], y cree como Engels que "lo característico del tránsito del período capitalista al período socialista reside en la evolución del "estado de necesidad" al "estado de libertad".

Esto nos muestra el optimismo epistemológico de las predicciones marxistas, que seguía Sánchez en 1938, pues considera que los medios que permiten el progreso, avance o desarrollo del hombre hacia el futuro se sustentan en las promesas de felicidad, relatos en los que la técnica –entendida como la capacidad desarrollada por el hombre para intentar zafarse de los determinismos naturales y marchar hacia la libertad– es la protagonista. Sánchez nos dice que la técnica es el perfeccionamiento del aparato objetivo a nuestro servicio, con el propósito de alcanzar un mayor rendimiento, producir mejor, aliviar la tarea del hombre o dominar la naturaleza.

> "La técnica es un aspecto de la racionalización de la producción, por tanto, del avance del hombre para dirigir las leyes naturales, mediante el conocimiento de ellas (...) la técnica revela el esfuerzo del hombre para vencer a las condiciones objetivas que pretenden ser tiránicas en determinados instantes (...) La técnica, dialécticamente, conlleva los gérmenes de humana rebeldía individual y colectiva contra el mundo material, habiendo sido su origen resultado del perfeccionamiento de ese mismo mundo material y de la impotencia del hombre ante su progreso"[54].

Es decir, la técnica nos permitirá escapar del estado de necesidad hacia la libertad. Esa predilección por el mito desarrollista en sus predicciones, también se encuentran en sus reflexiones histórico-sociológicas sobre la realidad nacional. Él ha dicho que el Perú es un país con cuerpo y espíritu; con sus tradiciones y apetencias y ha explicado:

> "Un país es como un ser viviente. Posee cuerpo y espíritu; inteligencia, sentimientos, subconciencia y voluntad. Se encrespa y apacigua. Disfruta de infancia, adolescencia, juventud, madurez, y sufre también su edad senil. Puesto que la vida colectiva rara vez desemboca en la tumba, los países en trance de perder su ímpetu, se transforman como las crisálidas. Yerto capuz, alas inútiles, las civilizaciones quedan en el tránsito, la historia se nutre precisamente de esos despojos"[55].

---

53 Sánchez. *Tres Ensayos polémicos. Ob. cit.,* p. 95.
54 *Tres ensayos…,* p. 97.
55 *Ob. cit*., p. 17.

El Perú como país adolescente, no debe ser descrito sólo en sus rasgos físicos porque:

> "Un retrato no debe ser una mera copia de los rasgos físicos visibles, sino rastreo de las acciones y pasiones que lo grabaron, más su virtual capacidad de cambio. Los grandes pintores de niños aprehenden y perpetúan la ingenuidad del modelo, pero al mismo tiempo, descubren a través de los rasgos pueriles, la futura personalidad (...) Biografiar a un pueblo conlleva el concepto de ocaso y muerte"[56].

Sánchez expone así su método de indagación social, influido por las ideas de los ciclos históricos de Spengler, y por el optimismo historicista de las teorías dialécticas y deterministas. Sánchez terminó su texto en 1956, durante su exilio en Chile, de ahí su tono dolido y nostálgico, pero que dejaba traslucir, desde la misma categorización de adolescente, el optimismo de una inminente marcha hacia la madurez. Por ello diagnosticó una adolescencia, difícil como todas las adolescencias humanas, si insistimos en una interpretación sicologista. Enfrentándose, como lo decía en 1973, cuando descubría que la adolescencia del país se hacía demasiado prolongada, a "la imagen de un adolescente plural e irreductible. Por mucho que en los años corridos se hayan perfilado ciertos aspectos adultos, la madurez sigue siendo la *terra* incógnita de la colectividad peruana"[57].

Sánchez ha dicho que las características de un país adolescente pueden ser descubiertas en la reacción extremada ante estímulos fáciles (consignas seudo sociales, modas, nacionalismo epidérmico), la persistencia de los modos básicos de la religión, costumbres, política, la arrogancia con que se consideran y proyectan manejos y hallazgos de repercusión circunscrita, la postura excluyente y la forma como encaran su condición mestiza, en vez de aceptarla y concretar una expresión mestiza de dentro para fuera. La evolución social se logra mediante el contacto con culturas adultas, más avanzadas, cuyo ejemplo alienta y perfecciona para igualarlas o al menos acercarse a ellas.

Para 1980, cuando Sánchez terminó de escribir *El Perú: Nuevo retrato de un país adolescente*, no pudo evitar la desilusión ante la dura realidad. El país en vez de avanzar hacia la modernización, hacía el progreso cultural y social, había involucionado y entrado en una suerte de barbarie, con contradicciones sociales fácilmente reconocibles: guerrillas, pobreza, exclusión, y degradación moral. Una adolescencia crónica, pero que, ante la decepción, su amor al país

56 *Ibid*., p. 18.
57 *Ibid*., p. 9.

todavía le hacia decir: debemos lograr la juventud, y entonces, sólo entonces, como decía el poeta, será nuestra "el Alba de oro", la madurez.

Entendía por desarrollo no solo al hecho de crear una infraestructura, sino también por el cultivo material y espiritual del hombre, pues si la persona humana individual y colectivamente no progresa y se desarrolla, toda mejora material caerá por su base. Y sostiene que la universidad como ente social, es fruto y creación de desarrollo; es coyuntura y estructura de desarrollo. Sánchez ha escrito varios textos sobre educación, entre ellos destacan varios libros dedicados a la universidad, *La Universidad latinoamericana (1949), Autonomía universitaria (1962)*, *La universidad actual y la rebelión juvenil (1973)*, *La Universidad no es una isla (1985)*.

Pensaba que hay tres grandes ideas negativas que han perturbado la definición y actividades de las universidades: primero, que ella forma parte de un *sistema*; segundo, que debe estar al servicio del *desarrollo*; tercero, que debe ponerse al servicio de las *masas*[58]. Y opone, que las universidades no forman parte de ningún sistema, excepto el de la cultura; que pensar que ésta está al servicio del desarrollo, implica pensar que ya está desarrollada y carece de metas propias; y, que el proceso de educación equivale a una decantación natural, pues llegan a la universidad solo una minoría, por lo tanto no se puede hablar de masas. La educación de masas ha convertido a la universidad en una entidad imperialista y alienada por la tecnología:

> "El mito de la educación de masas ha mixtificado el sentido de la Universidad y ha convertido a ésta en un depósito de aspiraciones vanas y de bajo nivel. A todo esto se pretende responder con una palabra mágica: tecnología. La tecnología es la aplicación productiva y útil de una ciencia que si es ajena, conduce a un vasallaje que hoy se traduce con simplismo en un término de combate: Imperialismo tecnológico y alienación tecnológica"[59].

La universidad según Sánchez debe aspirar a la conjunción de las mejores capacidades, es decir, a una elite:

> "(...) La élite es el resultado de la selección natural. Dicho de otro modo, los mejores acaban juntándose y formando una especie de aristocracia; término equivalente a una élite. Ahora bien, tal aristocracia, si insistimos en llamarla así, no es fruto de la herencia, del linaje, del dinero, del Poder Político sino la conjunción de las mejores capacidades"[60].

---

58 *La universidad no es una isla.* Lima, Okura, ed., 1985, p. 13.
59 *Ob. cit.*, pp. 14 y 16.
60 *Loc. cit.*

Al plantear la inconveniencia de la idea de la *Universidad de las masas*, en 1985, de la universidad para todos, Sánchez se opone a una de las ideas motrices de la Reforma Universitaria de 1919, la cual buscaba la democratización de la enseñanza. Tomando partido por una suerte de élite del conocimiento resultado de una selección natural que se opera en el proceso de la educación, Sánchez nos recuerda que sus primeras intuiciones en torno al tema, estuvieron inspiradas en sus maestros novecentistas.

Pero esa idea de "*élite* intelectual", cercana a la del "filósofo gobernante" planteada por Platón en la *República*, y que Renán inspiró a los arielistas como "aristocracia del conocimiento", no deja de ser exclusivista y, habiendo sido criticado antes por él en su "*pleito de generaciones*", en 1985 se constituye en excluyente. Pero, como él sostenía, el cuadro general de América, era desalentador y requería de grandes capacidades que no se podían encontrar en las masas analfabetas. Sánchez en el prólogo a *El Perú contemporáneo*, de Francisco García Calderón, reitera los conceptos de su generación sobre la necesidad de una minoría selecta*:*

> "El pensamiento predominante de toda su generación, fue, siguiendo a Renán, partidario del gobierno de una élite, minoría selecta, de una aristocracia de los más capaces (...) En su *folleto José de la Riva Agüero: Recuerdos* (1949), en forma brillante, amorosa y fatigada, confirma su antigua tesis sobre la necesaria prioridad de una élite pensante. Ese era el criterio de Riva Agüero, a quien rinde pleito homenaje, y ese era sin duda el de García Calderón, como lo fue de Rodó, el de Carlos Arturo Torres, el de Baldomero Sanín Cano, Alcides Arguedas, Guillermo Valencia, Ricardo Jaime Freyre, José Vasconcelos"[61].

Todo lo anteriormente expuesto –pese a las contradicciones surgidas en su tránsito de la juventud a la madurez–, refrenda la validez de su pensamiento y la importancia de su labor intelectual en América Latina. De una travesía Latinoamericana que se inició a partir del conocimiento del libertador, del que solía decir, en la época del *Conversatorio Universitario*, que se lo merecía todo, menos nuestro agradecimiento por el daño que le hizo al Perú. No obstante eso, a los 23 años realizó una romería por los países de Bolívar, viajando al lado de Carlos Aramburú Salinas y Alejandro Belaunde González, en un periplo periodístico que lo llevará a visitar gran parte del escenario americano en el que se suscitó la gesta bolivariana, aventura de la que resultó *Sobre las huellas del libertador,* de 1925, libro que significó su

[61] Del prólogo de LAS, a la primera edición castellana de *El Perú contemporáneo.* Lima, Banco Internacional del Perú, 1981, p. XXIII.

conversión y, a su vez, un ferviente homenaje al libertador antes denostado. Algo que se verá reflejado también en su biografía novelada *A Bolívar*.

A partir de ello, viajó extensamente dictando clases, conferencias y recibiendo condecoraciones y homenajes en muchas universidades de América, Europa y Asia menor, dirigiendo también editoriales en el Perú y el extranjero –como la Editorial Ercilla, en Chile (1939)–, y en un peregrinaje intelectual que lo llevará sucesivamente por Ecuador, Chile, Cuba, Argentina, Uruguay, EE.UU., México, Francia, Colombia, Guatemala, Panamá, Venezuela, etc., difundiendo sus ideales de integración Latinoamericana

Sánchez ha escrito muchos textos que tienen como sujeto central a América Latina –sin mencionar sus textos de historia y critica literaria americana–, que pretenden esclarecer los orígenes, desvelar la identidad continental, estableciendo diferencias y similitudes con la cultura continental europea, en pos de encontrar el ser histórico Latinoamericano.

Ha escrito también muchas cosas que explican su carácter heterodoxo, su exceso intelectual de conducir su inteligencia por casi todos los vericuetos del pensamiento humano, como un humanista comprometido con la causa del individuo, la nación y el continente. En sus últimos años, no había perdido su americanismo ni su fe en el futuro, pero tal vez sí ese romanticismo juvenil, entendido como el que se entrega íntegramente y no se traiciona, romanticismo por el que fue arrastrado en varias ocasiones hacia el exilio. Todavía se puede ser joven en un país adolescente–, decía cuando ya se confrontaba con la senectud.

Pero él, como el resto del aprismo que con el paso de los años fue alejándose del marxismo, del socialismo y de otras ideas básicas a su doctrina, acercándose a la socialdemocracia, a la centro-izquierda, y, en los casos extremos, derechizándose y haciéndose ultraconservadores, también cambió en ese proceso humano descrito por él al estudiar el país. Y, en sus múltiples artículos de la sección *Cuadernos de Bitácora*, publicados en la revista *Caretas*, que escribiera durante el período final de su vida, se caracterizará por enfrentarse a los mismos fantasmas de su juventud pre-aprista, por sus críticas a las imposturas e imaginarios políticos de la sociedad peruana, olvidando que, la identificación con el otro, con los desafortunados, por ejemplo, no siempre es síntoma de mala intención, sino, a veces, también de filantropía. Y la generación del Centenario, nos legó muchos ejemplos de esto.

No obstante ello, todo nos dice que Sánchez fue unos de los personajes más complejos y conspicuos de la *intelligentzia* peruana. Un ciudadano, intelectual, político y funcionario de la república en el que se sintetizaron teoría y praxis. Un humanista en el más puro estilo de la palabra, es decir como persona dedicada a los *Studia humanitatis* que caracterizaba a los

humanistas del renacimiento –como lo hubiese querido Juan Luis Vives y, quizá, Petrarca o Leonardo Bruni, del cuatrocento florentino–; y también en su acepción contemporánea del que toma al hombre como fin superior y se preocupa por el rescate y defensa de los valores humanos.

Bibliografía consultada

Escritos de Luis Alberto Sánchez

Perricholi. Santiago, Ed. Ercilla, 1936.
*La universidad en América Latina***.** Lima, (n.f), 1962.
Don Manuel. Lima, Ed. UNMSM, 1964.
El doctor Océano: estudio sobre don pedro Peralta Barnuevo. Lima, Ed. UNMSM, 1967.
Pasos de un peregrino son errante... Lima, (n.f), 1968.
Testimonio personal. Lima, Ed. Villasan, 1969, II tomos.
El Perú: retrato de un país adolescente. Lima, Ed. PEISA, 1973.
Balance y liquidación del Novecientos. Lima, Ed. Universo, 1973.
Los Poetas de la colonia y de la revolución. Lima, Ed. Universo, 1974.
Cuaderno de Bitácora. Lima, Ed. Mosca Azul, 1974.
Conversaciones. (Luis Alberto Sánchez / José Miguel Oviedo). Lima, Ed. Mosca Azul, 1975.
Nuestras vidas son los ríos. Lima, Ed. UNMSM, 1976.
Escafandra, lupa y atalaya, ensayos (1923-1976). Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1977.
Tres ensayos polémicos. Lima, Ed. Galaxia, 1978.
Historia de una industria peruana. Lima, Backus y Johnston, 1978.
Historia general de América. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1985, IV tomos.
La universidad no es una Isla. Lima, Ed. Okura, 1985.
Prólogos Latinoamericanos. Lima, Centro de Documentación e Información Andina, 1986.
El Perú: Nuevo retrato de un país adolescente. Lima, Ed. Mosca Azul, 1986.
Nueva historia de la literatura americana. Lima, Ed. Inpropesa, 1987.
Valdelomar; o la belle époque. Lima, Ed. Inpropesa, 1987.
La vida del siglo. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988.
La literatura peruana. Lima, Ed. Emisa, 1989, V tomos.
¿Existe América Latina? Lima, Cambio y desarrollo, 1991.
A Bolívar. Lima, Instituto Luis Alberto Sánchez, 1997.
Cien años de Luis Alberto Sánchez. Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2001.
Luis Alberto Sánchez Parlamentario. Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2001.

Otros textos referenciales

D´Harcourt, Raoul y Marguerite. *La música de los Incas*, Lima, Ed. Expediciones, 1990. Con prólogo de Luis Alberto Sánchez.

García Calderón, Francisco. *El Perú Contemporáneo.* Lima, Banco Internacional del Perú, 1981. Con Prólogo de Luis Alberto Sánchez.
Mariátegui, José Carlos; Sánchez, Luis Alberto, y otros. *La polémica del indigenismo.* Lima, Ed. Mosca Azul, 1976.
Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima, Ed. Amauta, 1980.
Tauro, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú.* Lima, Ed. PEISA, 1987.
Varios. *Múltiples miradas de Luis Alberto Sánchez sobre el Perú contemporáneo.* Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2002.
Varios. *Libro de homenaje a Luis Alberto Sánchez.* Lima, T. G. Villanueva, 1968.
Vidal, Galindo Vera. *Contribución a la bibliografía de Luis Alberto Sánchez.* Lima, UNMSM, 1963.

JORGE BASADRE GROHMANN (1903-1980)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

María Luisa Rivara de Tuesta
Duncan Ricardo Masson Cabrera

Jorge Basadre Grohmann nació en Tacna el 12 de febrero de 1903, durante la ocupación chilena, hijo de don Carlos Basadre y Forero y de doña Olga Grohmann Butler. Inició su temprana instrucción en el "Liceo Santa Rosa", escuela que funcionaba clandestinamente en casa de una antigua maestra peruana, la señora Carlota Pinto de Gamilla. Viajó con su familia a Lima (1912), prosiguiendo estudios en el Colegio Alemán y en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe.

En 1919 ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde se tituló como Doctor en Letras (1928), con una tesis sobre la Historia Social de la República, que años después desaparecería misteriosamente, y como Doctor en Jurisprudencia (1935). Fue miembro del denominado "Conversatorio Universitario" de 1919, conjuntamente con otros jóvenes intelectuales de la llamada "Generación de la Reforma", tales como Jorge Guillermo Leguía, Luis Alberto Sánchez y Raúl Porras Barrenechea, entre otros. Participó en el proceso de reforma universitaria (1919) y en el Congreso de Estudiantes en Cuzco (1920). Prestó servicios en la Biblioteca Nacional como auxiliar y después como conservador, así como enseñó Historia en diversos planteles limeños, entre ellos su propio Colegio. Regresó a su natal Tacna entre Agosto y Diciembre de 1925, integrando la delegación peruana enviada ante la Comisión Plebiscitaria de Tacna y Arica. Posteriormente, se convirtió en el Profesor más joven de la Universidad (1928), destacando su discurso de apertura del año académico de 1929, titulado "La Multitud, La Ciudad y El Campo", con la asistencia del Presidente Augusto B. Leguía. Desempeñó el cargo de Director de la Biblioteca Central de la Universidad entre 1930-1931 y nuevamente entre 1935-1942.

Gracias a una Beca otorgada por la Fundación Carnegie, estudió organización de bibliotecas en los Estados Unidos (1931-1932), para luego seguir cursos en la Universidad de Berlín y efectuar investigaciones en archivos de España, permaneciendo fuera del Perú hasta 1935. Entre 1943-1948 se hizo cargo de la reconstrucción y reorganización de la Biblioteca Nacional, destruida por el incendio que se produjo el primero de dichos años, publicando la Revista Fénix y el Anuario Bibliográfico Peruano y creando la Escuela Nacional de Bibliotecarios (1944). Fue Director del Departamento de Asuntos Culturales de la Unión Panamericana (1948-1950) y Ministro de

Educación Pública en 1945 y entre 1956-1958. Fue Secretario General del XXVII Congreso Internacional de Americanistas (Lima, 1939) y de 1956 a 1962 presidió el Instituto Histórico del Perú (hoy Academia Nacional de la Historia). Enseñó en la Escuela Militar de Chorrillos, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Argentina, España y los Estados Unidos. Miembro de la Academia Peruana de la Lengua (desde 1941) y de la Sociedad Geográfica de Lima (desde 1946). Ganador del premio "Rafael Heliodoro Valle" (México, 1977) y del Premio Nacional de Cultura (1977-1978). En 1965 recibió las Palmas Magisteriales en el grado de Amauta y en 1979 la Orden del Sol. Estuvo casado con Isabel Ayulo La-Croix. Falleció en Lima el 29 de junio de 1980, a los 77 años de edad.

Expondremos la obra de Jorge Basadre, siguiendo a Ernesto Yepes del Castillo[1], en tres períodos:

El primer período que comprende de 1919 hasta 1931, su obra inicial incluyó no sólo a la Historia, sino también a la Crítica Literaria y al Derecho. Muy joven pública *En torno a un libro olvidado: Flora Tristán en el Perú* (1923), para luego imbuirse en el drama tacneño bajo la ocupación chilena, experiencia plasmada en 1926 con *El alma de Tacna* (junto con José Jiménez Borja), y *Unos tacneños*. En 1928 publica *Equivocaciones*, conteniendo un ensayo sobre José María Eguren, el mismo que continúa siendo un texto de obligada referencia para estudiar al poeta, así como un estudio sobre el *Advenimiento de la emoción social*, en el que Basadre empieza a analizar los orígenes histórico-sociales de la República, cuyo corolario lo constituye el discurso de apertura del año académico de 1929 sobre la multitud, la ciudad y el campo, exponiendo el rol jugado por las masas, las urbes y las zonas rurales en la Historia nacional desde la Época Prehispánica. *La iniciación de la República* (1929-1930, 2 tomos), que constituye una reformulación de su tesis doctoral, en la que busca "conducir al estudio de la evolución de la topografía social del Perú en los primeros años de la República, es decir, de las clases sociales, de las tendencias doctrinales y de los fenómenos políticos propiamente dichos hasta 1872"[2], fecha en el que, para el autor, se abre un período histórico distinto con la llegada del Civilismo al poder, momento encarnado por Manuel Pardo. *Perú: problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú* (1931, 1978) es una de sus mayores obras, cuya realización data de esta temprana época. Su finalidad estriba en contribuir al crecimiento del país y a la materialización de sus aspiraciones.

---

1 Yepes del Castillo, Ernesto. *Memoria y destino del Perú. Jorge Basadre: textos esenciales*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003, p. XVII.

2 Basadre. *Iniciación de la República*. Lima, Librería Francesa Científica y Casa Editorial F. y E. Rosay, Tomo I, p. X, 1929.

Durante su segundo período (1932 a 1950) apareció su *Historia del Derecho Peruano* (1937), exponiendo en su primera parte la técnica de la disciplina histórico-jurídica, estudiando en su segunda parte el Derecho Prehispánico y en su tercera parte las fuentes del Derecho Colonial. En 1938 publicó la selección *Literatura Inca*, con prólogo de Ventura García Calderón. Su obra cumbre es *Historia de la República del Perú*, editada por primera vez en 1939 y por segunda vez en 1940. La tercera edición es de 1946 y abarca hasta 1910; la cuarta edición aparece entre 1948-1949, extendiéndose hasta la misma época. *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú* (1941 y 1947), comprendía diversos ensayos desde 1937 y que constituyen "un esfuerzo para comprender el Perú en su aspecto más fértil, en su voluntad de camino, en su misión y en su esperanza"[3]. Entre estos ensayos destaca *La promesa de la vida peruana* (1943), en el que Basadre propugna que la Independencia buscaba alcanzar una vida mejor. Basadre viajó a España donde investiga documentos en los archivos sevillanos, así como en el Archivo Histórico y la Legislación de Indias existente en el Palacio Real de Madrid, publicando en 1945 *El Conde de Lemos y su tiempo*, como parte de su proyecto de examinar la Historia del Perú horizontalmente en cuatro momentos (1570, 1670, 1770 y 1870), esta obra es, a la vez, una biografía del Conde de Lemos y un retrato del Perú en el siglo XVII. En 1948 publica *Chile, Perú y Bolivia independientes*, analizando la Historia de las tres Repúblicas sudamericanas hasta 1943.

Su tercer período culmina en el año de su fallecimiento (1980), en el cual combina el desarrollo de actividades académicas y culturales a nivel internacional con su dedicación exclusiva a la investigación histórica. En 1956 publica *Fundamentos de la Historia del Derecho*, centrando su análisis en el Derecho Peruano desde la Colonia y su evolución histórica. En 1957 aparece *El Perú en la cronología universal, 1776-1801* y en 1958 *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*, otra de sus mayores obras. En 1959 recuerda el pasado de su terruño con *Infancia en Tacna* y en 1960 aparece *Materiales para otra morada*, trabajo interesante y no muy difundido. entre 1961 y 1964 apareció la quinta edición de *La Historia de la República del Perú*, que comprende hasta la revolución de Piérola; y finalmente, entre 1968 y 1969, la sexta edición, abarcando hasta 1933, incluyendo una vasta e integral gama de rubros políticos, sociales, económicos, militares, diplomáticos, culturales, etc. *Perú vivo* es publicado en 1966 y en 1971 *Introducción a las bases documentales para la Historia de la República del Perú, con algunas reflexiones*. En 1973 aparece otra de sus obras claves: *El azar en la historia y sus límites*, donde aplica su teoría del azar al caso particular del Perú en su paso del Virreinato a República, así como ahonda en

[3] *Meditaciones sobre el destino del Perú*, p. III.

las causas que retrasaron su Independencia. En 1975, publicó *La vida y la historia*, narrando su infancia y juventud, su participación en el dilema de Tacna y Arica, su labor en la Biblioteca Nacional, su vida en Europa y su experiencia como Ministro de Educación. En 1976 publica su *Antología sobre la Guerra del Pacífico (1879-1880)* y en 1978 *Apertura,* textos con temas de historia, educación, cultura y política, escritos entre 1924 y 1977. En ese mismo año reedita su *Perú: problema y posibilidad con algunas reconsideraciones cuarentisiete años después*. Finalmente, ya en las postrimerías de su vida, publica *Reflexiones en torno a la guerra de 1879* (1979) y *Elecciones y centralismo en el Perú* (1980). Póstumamente (1981), aparecen *Sultanismo, corrupción y dependencia en el Perú republicano* y *Peruano del siglo XX*.

Dentro de la prolífica obra de Jorge Basadre siempre destacó la memoria del Perú, por eso presentamos y analizamos sus estudios sobre la condición humana en la Historia de la República peruana, ya que para él la estructura social existente desde la Colonia no ha variado en su meollo sustancial durante la República, cuyo advenimiento profundizó aún más la fractura producida desde 1532, igualando formalmente desde el Siglo XIX elementos muy desiguales existentes dentro de la realidad social peruana, lo que traza el derrotero de nuestra actual condición humana, delineando el "ser" de los peruanos en sus diversas facetas, pero conservando una esperanza sustancial por el resurgimiento del Perú como el gran país que nunca dejo de ser, asunto intelectual que adquiere especial importancia, sin contar con un rumbo ni con horizontes definidos a pesar de casi doscientos años de vida republicana.

Tal como señala Ernesto Yepes del Castillo, cuyas investigaciones compendian la enormidad de la obra de Basadre, el método seguido por éste desde sus primeros trabajos se fundamenta en el desarrollo de un cuerpo de monografías separadas que mantienen una vinculación oculta y aunque los textos tengan una visión de conjunto, cada parte tiene su propia individualidad, por lo que la tarea de todo lector de su obra consiste en descubrir ese "hilo invisible", lo que, en nuestro caso, implica analizar sus apreciaciones respecto a las diversas facetas incluidas en la condición humana de los peruanos en su Historia republicana.

Jorge Basadre investigó y estudió la Historia de la República hasta el umbral de su desaparición física. Sus textos muy técnicos y minuciosos son entendibles y de gran asimilación. Describen al Perú y a nosotros los peruanos como si nos estuviera hablando directamente, tocando las fibras más sensibles de nuestro "ser" peruano en un diálogo directo. Por esta razón hemos escogido como preámbulo al análisis de sus concepciones sobre la condición

humana dos textos, que nos ilustran respecto a la lucidez de su pensamiento y la fascinación que ejercen sobre los peruanos sus obras.

Las concepciones de Basadre sobre el Perú y la condición humana de sus habitantes se dan íntimamente vinculadas. Para Jorge Basadre es un país, a la vez, dulce y cruel, cuando dice:

> "…País de choques y mezclas entre razas inconexas y polivalentes a través del tiempo largo, a veces cegado por la embriaguez de momentos alegres y confiados aunque, en más de una ocasión, resultó sumido en un agonizar cruento para tener, luego, extraordinaria aptitud para reaccionar. País de demasiadas oportunidades perdidas, de riquezas muchas veces malgastadas atolondradamente, de grandes esperanzas súbitas y de largos silencios, de obras inconclusas, de aclamaciones y dicterios, de exaltaciones desaforadas y rápidos olvidos. País dulce y cruel, de cumbres y abismos…"[4]

Los enemigos del porvenir del Perú frente a un mejor futuro son clasificados en tres categorías de seres humanos: los podridos, los congelados y los incendiados, para Basadre:

> "Los Podridos han prostituido y prostituyen palabras, conceptos, hechos o instituciones al servicio exclusivo de sus medros, de sus granjerías, de sus instintos y de sus apasionamientos".
>
> "Los Congelados se han encerrado dentro de ellos mismos, no imitan sino a quienes son sus iguales, a quienes son sus dependientes, considerando que nada más existe".
>
> "Los Incendiados han quemado sin iluminar, se agitan sin construir".
>
> "Los Podridos han hecho y hacen todo lo posible para que este país sea una charca, los Congelados lo ven como un páramo y los Incendiados quisieran prender explosivos y verter venenos para que surja una gigantesca fogata…"[5].

Por eso para Basadre la clave del futuro del Perú se dará cuando "el Perú escape del peligro de no ser sino una charca, de volverse un páramo o de

---

4 Basadre. Discurso, agradeciendo la imposición de la Orden del Sol, Enero de 1979. En: Yepes del Castillo, Ernesto. *Memoria y destino del Perú. Jorge Basadre: textos esenciales. Ob. cit.*, p. 82.

5 Basadre. *Perú vivo*. Lima, Juan Mejía Baca, ed., 1966, p. 35.

convertirse en una fogata. Que el Perú no se pierda por la obra o la inanición de los peruanos…"[6].

Basadre al describir al Perú como un país dulce y cruel nos recuerda las luces y sombras en que nos ha tocado vivir dentro de nuestra diaria peruanidad; de un lado la dulce calidez del amor de nuestras familias y la variedad de nuestras costumbres, y del otro, la ingratitud, el olvido, las injustas segregaciones raciales y sociales, la corrupción impune. Igualmente, su descripción sobre los podridos, los congelados y los incendiados nos trae a la mente el recuerdo de muchas nefastas figuras que se repiten en la historia de nuestra sociedad.

Para Basadre la historia de nuestra vida republicana ha forjado nuestro carácter y determinado nuestra condición como peruanos, en *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú* señala que una mirada de conjunto al Perú republicano puede escalonar cuatro edades: edad de la desorientación, edad de la prodigalidad, edad de la amargura y edad de la negación.

> "La Edad de la Desorientación puede ser comparada con un determinado momento en la vida de todo joven cuando en materia de profesión, amores o convicciones doctrinarias aún no sabe bien a qué atenerse. ¡Cuántos hay que recuerdan con una sonrisa de tristeza o de ironía lo que quisieron ser, o de quién se enamoraron, o qué pensaron a los veinte años! El Perú adolescente empieza sin saber si será monarquía o república, república liberal o autoritaria, centralista, federal o centralizada, germen de un Estado más vasto o de Estados más pequeños. Es ésta la era en que la nacionalidad va definiéndose Y que precisamente concluye en 1842, después de Ingavi".
>
> "Viene en seguida la Edad de la Prodigalidad. El Perú ostenta su señorío de mayorazgo dispendioso. Tiene todo lo que suele darse en la aristocracia de abolengo: largueza en la dádiva, generosidad en la amistad, cordialidad en el trato, pundonor quisquilloso, valentía y obstinación ante la desgracia".
>
> "Pero tras la Prodigalidad vino la Amargura; y tras la Amargura, la Negación… Aceptando la carga de glorias y de sombras que el pasado aporta, el Perú, si es que quiere redimirse, ha de erigir frente a la Desorientación, la Planificación; frente a la Prodigalidad, la Cordura; frente a la Amargura, la Previsión; frente a la Negación, la Construcción…"[7].

Por ende, dentro de esta descriptiva clasificación de las distintas etapas del Perú republicano y para emprender el estudio de la condición

---

6 *Loc cit.*

7 Basadre. *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú.* Lima, Ed. Huascarán, 1947, pp. 166-167.

humana de los "peruanos" dentro de la magna obra de Basadre, debemos identificar dos segmentos fundamentales: el significado del inicio de la República y un atisbo de renacimiento del antiguo fausto colonial.

El significado del inicio de la República, se enmarca, para Basadre en nuestro nacimiento a la vida como Estado independiente, el drama que significó –y que significa aún–, romper los vínculos políticos que durante casi tres siglos nos enlazaron a España, la Edad de la Desorientación, que tan gráficamente nos expusiera el autor, pero con el germen de la "peruanidad" en ebullición, la misma que es encarnada, sucesiva o simultáneamente, por los caudillos de ésta época, los que, muchas veces desorientados, terminaron por dañar al propio país.

Efectivamente, Basadre señala en su primer tomo de la *Historia de la República del Perú,* dedicado al nacimiento y primeros años de la vida independiente del país, que en la emancipación no surgió la figura de un gran caudillo militar peruano que le imprimiera tintes muy propios a la nueva República. Tanto Riva Agüero como Torre Tagle, nuestros dos primeros Presidentes, encarnan un nacionalismo pro hispanista, pero la realidad sudamericana no permitió materializar dicha idea. La corriente netamente peruanista lucha no sólo contra españoles, sino también contra argentinos y colombianos. En realidad, parece más una guerra civil sudamericana peleada en los campos del Perú que una lucha emancipadora exclusivamente frente a España. Luego surgiría la oposición a Bolívar y su Constitución Vitalicia. Corresponden a esta tumultuosa etapa la guerra contra la Gran Colombia (1829), las pugnas entre Gamarra y Santa Cruz (1829-1834), las guerras de la Confederación Perú-Bolivia (1835-1839), la fallida invasión peruana a Bolivia (1841), que culminó con la muerte de Gamarra en Ingavi y la expulsión de las tropas bolivianas del sur del Perú. Acabada esta etapa el país sobrevive y busca su cimentación, y esto dos décadas después de la batalla de Ayacucho.

Este primer militarismo, identificado como el de los "Mariscales de Ayacucho" se extiende por medio siglo, hasta la llegada al poder de Manuel Pardo (1872). Los militares gobiernan el Perú, pero su profesionalismo e imparcialidad política son cuestionables porque en ellos prolifera el espíritu de facción, la falta de cohesión interna y de metas, perspectivas, horizontes, una de las facetas más perniciosas para nuestra vida independiente, que nos ha conducido a no pocas derrotas y que aún no podemos superar, pudiendo surgir el militarismo dentro de nuestra vida política tras una victoria o una derrota (el segundo militarismo entre 1884-1894 se dio tras la Guerra con Chile), pero Basadre profetiza la pronta llegada de un tercer tipo de militarismo, el que surge en coyunturas de entrampamiento del sistema político o de inestabilidad social y es el que posteriormente se vería reflejado

después de 1930, sobre todo, entre 1968-1980. Por otra parte, las Fuerzas Armadas, sobre todo el Ejército, constituyen un medio muy utilizado para ascender dentro de nuestro jerarquizado contexto social.

Al inicial espíritu de división interna y de afirmación de una identidad peruana que motivaron la desconfianza y el encono por parte de Bolívar, renació entre nosotros un atisbo del antiguo y a veces añorado fasto virreynal, representado por la ilusoria abundancia originada por la explotación del guano, euforia que alcanzó su clímax el 2 de mayo de 1866. Para Basadre, tres factores originan este renacimiento: la prosperidad económica, la influyente personalidad de Ramón Castilla y el fin del proceso formativo del Perú como Estado independiente. Pero se despilfarra la riqueza, originando corrupción y turbios manejos del sistema de consignaciones del guano, desacreditando al militarismo y accediendo Nicolás de Piérola al Ministerio de Hacienda (1869), negociando el guano con el contratista francés Dreyfus como una reacción contra el capitalismo nacional. Con el transcurso de los años, la inestabilidad política y la gravedad de la situación económica desembocan en el desastre de la Guerra con Chile, la llamada por Basadre, *"Hora cero del Perú"*.

Con suma precisión, Basadre descubre al lector una profunda fisura dentro de nuestra historia republicana que la hecatombe de 1879 se encargó de desnudar: la crisis total del Estado "empírico", síntoma y fuente a la vez de nuestra fragilidad institucional. Recalca que el siglo XIX contiene una serie de oportunidades perdidas y de posibilidades no aprovechadas, empujándonos a la amargura y a la negación. De esta manera ingresamos al siglo XX y después al XXI arrastrando un gran caudal de problemas que se verán expresados en disfunciones muy propias de nuestra manera de ser como peruanos, tales como el resentimiento, el temor, la desconfianza, la falta de visión de futuro, todo lo que muchas veces ha obnubilado el tránsito hacia la instauración de la justicia social y de la institucionalidad estatal, marcando de modo particularmente negativo la concepción que los peruanos tenemos de nosotros mismos, resaltando lo malo y menospreciando muchas veces lo bueno. El problema de fondo presentado por Basadre como el hilo conductor que une sus mayores obras sobre el significado histórico de la República reside sobre todo en el carácter de nosotros los peruanos en calidad de tales, ya que sí nos identificamos como peruanos, pero no nos gusta serlo, ser peruanos nos incomoda. No se trata de una búsqueda de identidad, sino una lucha por reconocernos a nosotros mismos como parte de una compleja colectividad a la cual pertenecemos, encontrarle el gusto a nuestra *"peruanidad"*, más allá de las facetas gastronómicas o costumbristas y eso, según Basadre, forma parte indesligable de la transformación que se busca plasmar en el futuro, en suma:

> "...aunque es tan rico y tan complejo el pasado del Perú, lo que importa sobre todo no es lo que fuimos sino lo que sí –venciendo la inextinguible capacidad nacional para buscar la propia agonía espiritual con el yaraví de la autoflagelación y de la autonegación o para soplar en el pututo del encono– pudiéramos ser si de veras lo quisiéramos…"[8].

Por eso el porvenir del Perú, dependerá del hombre "insobornable" que desearíamos ser; aquel que cambiará el rumbo de la historia peruana. Al respecto, Basadre escribe:

> "…A la larga, lo que importa, en la vida y en la obra, es ser uno leal consigo mismo, proceder de acuerdo con el fondo "insobornable" que todos llevamos dentro. Hay que considerar en toda su importancia al hombre a solas frente a las sectas, frente a las camarillas, frente a los dogmas, frente a los despotismos, frente al anhelo de figuración y frente a la sed de riqueza" [9].

Y agrega:

> "Lo que más urgente [mente] necesitamos todos es no desmoralizamos. La más insidiosa debilidad ahora es la debilidad de la cobardía, ante la falsificación de valores, ante la mentira, ante el mercado negro en lo espiritual. Lo peor que puede pasarle a la generación nueva en el mundo es la prostitución…"[10]

La obra de Basadre no sólo contiene sustancia histórica, sino también un cúmulo de mensajes que contienen la reafirmación de lo peruano, de lo que debe guiarnos para construir un mejor país. En la base económica de nuestra sociedad él propugna centrar la discusión no sólo en la mejor distribución de la riqueza, sino también en acrecentar la producción y el consumo. Como él dice: que el peruano viva mejor, pero que a la vez el Perú dé más de sí. Es decir, no solamente actuar sobre lo que en su época se denominaba el estrato indígena, ya que las olas migratorias desde los años cuarentas del siglo pasado transformaron la fisonomía del Perú de rural a urbano, sino sobre la *"clase media",* la misma que ya no puede definirse por parámetros referidos meramente a ingresos, sino también a rubros sociológicos, como costumbres, gustos de consumo, y otros rasgos particulares, los mismos que no marchan

---

8 Basadre. *Mensaje al Perú.* Lima, Ed. Universitaria, 1999, p. 1, contiene, discurso en la CADE 1979.

9 Basadre. *Perú vivo. Ob. cit.*, p. 10.

10 *Loc. cit.*

de acuerdo con el marco económico cada vez más estrecho para el ejercicio profesional, antiguo sustento de la clase media peruana.

Basadre no achaca los males que vivimos en el Perú a la realidad material, dado que recursos no nos faltan, sino a lo que llama el *"empequeñecimiento espiritual",* terrible aparejo atávico que nos ha llevado a desarrollar un complejo, social más que racial, frente a no sólo europeos, sino a otros países de economía más desarrollada o con un grado de acercamiento cultural a Europa más pronunciado que el nuestro, como Argentina o Chile, lo que es evidenciado en una frase peculiar y que delata este complejo: "mejorar la raza".

Para Basadre el paso fundamental para mejorar la condición humana se dará con la transformación de la visión negativa que del Perú tienen los propios peruanos:

> "…Se trata –dice– de afirmar únicamente que necesitamos trabajar para que se difunda el 'querer existencial nacional' compuesto de cariño, orgullo, comprensión y fe para el propio país. Tal vez porque él no fue demasiado fuerte, tuvimos horas de desgracia en el pasado…"[11]

Para Basadre el espíritu de facción es el peor mal de la República, es el que nos ha llevado a poner por encima del Perú a ideologías partidarias o a intereses grupales, muchas veces subalternos, que él llama "*incaísmo, colonialismo y procerismo",* sobreestimando una época del la Historia peruana en desmedro de las otras. Basadre identifica al *Incaísmo* como una particularidad andina, que mientras más se aleja de Lima más fuerte se hace y al *colonialismo* o al *procerismo* con la cultura criolla, que prefiere su ancestro europeo que al propiamente indígena, convirtiéndose en *colonialismo* si se es parte de determinado estrato social de algunas urbes de la costa peruana, atracción excesiva por lo extranjero o extranjerizante o en *procerismo* si se forma parte de un contexto social también costeño, pero más lejano de estas redes urbanas. Quien ascienda más en la jerarquía social limeña, más cerca se encontrará de Estados Unidos o de Europa que del *"interior del país",* y su actitud será despectiva respecto a las provincias.

Lo que Basadre desea para el futuro del Perú es que los peruanos puedan vencer definitivamente el *"empequeñecimiento espiritual",* para emprender la mejora de la calidad de vida de los peruanos.

La calidad de vida y la evolución de las clases sociales durante la República fueron motivo de una profunda investigación que Basadre realizó sobre la evolución demográfica en el Perú, la lucha contra las enfermedades

---

11 Basadre. *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú.* Lima, Ed. Huascarán, 1947, p. 95.

mortales, la carencia de inmigración masiva, salvo la china o la japonesa, la distribución de las razas, la multiplicidad idiomática, la carencia de servicios fundamentales en las ciudades y peor aún en el campo, la evolución de la producción nacional que no alcanza a satisfacer completamente la demanda interna, y sobre todo el bajo nivel educativo nacional, exponiendo nuestro pasado y esbozando una visión del futuro del Perú, objetiva y crítica, pero a la vez llena de esperanza y de fe.

Dentro de sus estudios sobre la Historia de la República, Basadre recalca la falta de políticas planificadoras, la agobiante centralización limeña y el carácter patrimonialista del Estado. Por esta razón critica duramente la falta de liderazgo de las clases altas, en especial la limeña y su implícito desprecio por lo propiamente nacional, el olvido en que se encuentran sumidas las provincias y el rencor que éstas tienen contra Lima. Señala que los esfuerzos por plasmar la descentralización han fracasado, favoreciendo a la costa norte y provocando el rencor del sur netamente andino. Indica que las clases medias no cuentan con status preponderante dentro de la vida política nacional, debido a prejuicios heredados desde la Colonia (nuestra latente ambición señorial) y al devenir propio de nuestra historia, sin lograr estabilidad y desarrollo.

Respecto al *"indígena"* o *"indio",* término muy vigente en su época y expresado en desprecio racial, que esconde el consabido complejo de inferioridad, señala que recibió en la Colonia un trato especial con normas tutelares originadas en las Leyes de Indias de Carlos V, pero no así en una República presumiblemente igualitaria, pero discriminadora y segregacionista en la realidad, tanto así que el tributo abolido por Castilla fue resucitado hasta en tres oportunidades (1866, 1872 y 1886), señalando que hasta nuestros días subsiste parcialmente en forma de "*servicio personal",* que se evidencia en el trato a las empleadas domésticas.

Al referirse a la esclavitud negra en el Perú sostiene que no llegó a tener los tremendos matices que tuvo en los Estados Unidos o en el Brasil, produciendo más bien una casi fusión entre criollos y africanos en la costa peruana, como expresión de rechazo contra el empuje migratorio andino, diluyéndose el elemento racial negro en nuestro crisol de mestizaje, originando una sociedad eminentemente mestiza, con un acento andino y realidades muy marcadas como la costa norte o la selva. Pero, para Basadre, tarde o temprano, debemos congraciarnos con nuestra mezcla de razas, superando la fractura social producida en 1532, ya que la realidad mestiza peruana es un hecho irreversible, sólo ensombrecida por nuestro complejo de inferioridad racial.

Basadre examina el Perú en su contradicción como país legal y país real y en la brecha que se da entre Estado y Sociedad. Critica lo que él

denomina el *"empirismo"* del Estado o la falta de sustento profesional de la burocracia y su dependencia respecto a los grupos de poder y de presión, así como su alejamiento de la realidad nacional, originando lo que el llama *"coeficiente de ilegalidad",* e informalidad, poco respeto por las normas, que se sienten como impuestas.

La tesis basadrista relativa a la supervivencia del Perú, sea como comunidad humana o como Nación, a pesar de las crisis del Estado, adquiere en nuestros tiempos una especial importancia, que incluye a todos los peruanos en calidad de tales, al encontrarnos inmersos en un mundo "globalizado" que difumina tanto las fronteras nacionales como las características propias de cada país.

Igualmente, la supervivencia del Perú y su entrada al mundo moderno, exige estabilidad, renovación y reformas sociales dentro de una opción socialista:

> "…El problema fundamental del Perú es la adaptación del país a las características del mundo moderno, hecho que requiere libertad a la vez que continuidad, técnica creciente, método, sentido de crecimiento, capacidad de coordinación… El deber de renovación alude a una parte de los hombres dirigentes… El deber de las reformas sociales implica la maduración de planes concretos para seguir atacando progresivamente los males de nuestra realidad que cabe sintetizar en una frase: bajo nivel de vida…"[12].

Basadre resume en estos tres aspectos la tarea que nos toca realizar, enfatizando la necesidad de elevar el bajo nivel de vida que aún nos agobia. Kant y Dilthey fueron los filósofos que influyeron en la idea de sociedad que Basadre desea para el Perú: "el hombre es un fin en sí mismo y no un medio", al preocuparse por la condición humana del individuo, en este caso del peruano, por sobre los males que aquejan a su sociedad.

Basadre busca humanizar nuestra visión de nosotros mismos, rescatar nuestra dignidad de personas y de peruanos. Sostiene una visión orgánica de la historia que sirve para esclarecer el futuro. La ciencia histórica es para él una "ciencia de la vida", adscribiéndose plenamente a las ideas de Wilhelm Dilthey, al contrastar la realidad peruana con el mundo histórico-social, por lo que sus preocupaciones sobre la condición humana, la dignidad y la calidad de vida de los peruanos adquieren plena vigencia en un mundo como el actual que tiende a deshumanizar al hombre y clasificarlo casi como bien de capital.

El pensamiento de Jorge Basare tiene como núcleo sostener que, la estructura social existente desde el Siglo XVI no cambió sustancialmente con

---

12 Basadre. *Apertura.* Lima, Ediciones Taller, 1978, pp. 501-503.

el advenimiento de la República, la que, a pesar de algunos avances parciales, no ha suprimido las brechas existentes dentro de la sociedad peruana, manteniendo intactas algunas de ellas y mimetizando otras bajo la formalidad legal de la igualdad de los hombres ante la Ley, cuando el contexto social continúa marcado por exclusiones, desigualdades y segregaciones. Para Basadre todo esto ha llevado a configurar nuestra actual condición humana, tanto individual como colectivamente, con bajos niveles de vida y sombrías expectativas, cegándonos en la visión de nuestras múltiples oportunidades debido a un pesimismo estructural, un "complejo de inferioridad" y un fatalismo ya crónicos en nuestra historia. Sin embargo, lo expuesto no conduce a que Basadre pierda la fe en que redescubramos nuestra esencial grandeza.

En suma, Basadre define los parámetros de su extenso estudio sobre el futuro de la República del Perú de acuerdo a dos coordenadas fundamentales: memoria y destino. Visualiza a la historia como una entidad dinámica, con vida propia, lo que en el caso de nuestro país implica escribirla diariamente, llevando consigo una herencia ancestral compuesta de múltiples encuentros y desencuentros, pero sin perder de vista que nuestro grandioso transfondo cultural, indígena y occidental, resulta una ventaja estratégica respecto a vecinos nuestros que no la tienen, pero que han sabido organizar su vida nacional de modo más coherente que la nuestra. Su preocupación por el desfase entre la calidad de vida de los peruanos respecto a las demás sociedades latinoamericanas anticipa en buena cuenta el advenimiento de un nuevo orden mundial, que ya él vislumbraba al final de su vida, en el cual las fronteras nacionales se irían difuminando, por lo que resulta imprescindible afianzar nuestra propia identidad, sin menoscabarla con prejuicios atávicos, tomando en cuenta que el Perú debe recuperar su sitial en la región, como heredero histórico de una de las Altas Culturas de este hemisferio.

Bibliografía

Textos fundamentales de Jorge Basadre

Iniciación de la República. Lima, Librería Francesa Científica y Casa Editorial F. y E. Rosay, Tom. I, 1929, Tom. II, 1930.

Meditaciones sobre el destino histórico del Perú. Lima, Ed. Huascarán, 1947.

Los fundamentos de la historia del derecho. Lima, Librería Internacional del Perú, 1956.

La promesa de la vida peruana y otros ensayos. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1958.

Materiales para otra morada. Lima, Librería Ed. La Universidad, 1960.

Perú vivo. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1966.

Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones. Lima, Ed. PLV, 2 tomos, 1971.

El azar en la historia y sus límites. Lima, Ed. PLV., 1973.

La vida y la historia. 2ª ed. Lima, 1981 (1ª ed. 1975).

Perú, problema y posibilidad. 2ª ed. Lima, Banco Internacional del Perú, 1978 (1ª ed. 1931). Apéndice "Algunas reconsideraciones cuarenta y siete años después".

Apertura. Lima, Ed. Taller, 1978.

La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú. 3ª ed. Lima, Ed. Treintaitrés y Mosca Azul Editores, 1980 (1ª ed. 1929).

Historia de la República del Perú. 7ª ed. Lima, Ed. Universitaria, 11 tomos, 1983.

Mensaje al Perú. Lima, Ed. Universitaria. Contiene mensaje de Jorge Basadre en la CADE 1979, 1999.

Textos consultados sobre Jorge Basadre como tema

Macera Dall'Orso, Pablo. *Conversaciones con Basadre*. Lima, Mosca Azul, 1979.

Miró Quesada Cantuarias, Francisco, ed. *Historia, problema y promesa*. Edición a cargo de Francisco Miró Quesada, Franklin Pease G.Y., David Sobrevilla. A. Lima, PUCP, Fondo Editorial, 1978.

Monteagudo V. Cecilia. *Comentarios hermenéuticos al texto 'Reflexiones sobre la historiografía' de Jorge Basadre* (http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/?peru.htm)

Yepes del Castillo, *Ernesto. Memoria y destino del Perú. Jorge Basadre: textos esenciales*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003.

Textos de consulta

Gonzáles de Olarte, Efraín y Samamé, Lilian. 2ª ed. *El Péndulo peruano: políticas económicas, gobernabilidad y subdesarrollo 1963-1990*. Lima, IEP, 1994.

Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en la década del 80*. Lima, 1984, IEP.

Rivara de Tuesta María Luisa. *Ideólogos de la independencia peruana* (http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/arti_filo_peru/mluisarivara_ideologos.pdf)

Robles Rosales, Walter. "El Estado social y democrático de derecho". Ponencia presentada en el Segundo Congreso Nacional de Ciencia Política. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Federico Villareal. Lima, 10, 11 y 12 de Diciembre de 2003.

EMILIO BARRANTES REVOREDO (1903-2007)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

María Luisa Rivara de Tuesta

Educador. (Cajamarca 1903 - Lima 2007). Inició sus estudios en el Colegio Nacional San Ramón, de su ciudad natal y establecido en Lima, los prosiguió en el Instituto Pedagógico Nacional de Varones, en el cual optó título de normalista en 1930. Iniciado luego en el magisterio, se le confió la dirección del Instituto Moderno; con igual función pasó en 1932 al Centro Escolar Nº 484 de Palca, en el cual experimentó la organización de una comunidad de niños y profesores; y, como profesor de Historia del Perú, a la sección secundaria del Colegio Santa Isabel de Huancayo en 1938. Requerido por el Ministerio de Educación Pública en 1941, asumió la jefatura de la sección pedagógica de Educación Secundaria, y cooperó en la renovación de los planes y programas. Fue nombrado profesor del Colegio Nacional Alfonso Ugarte en 1943 y del Instituto Pedagógico Nacional en 1946. En ese mismo año completó sus estudios superiores, en la sección pedagógica de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde optó el grado de Dr. en Pedagogía con una tesis sobre *La educación secundaria en el Perú*; y, creada la Facultad de Educación, asumió en ella las cátedras de Metodología de la Enseñanza de la Historia y Pedagogía General; y en 1952 la de Metodología General, e inclusive ejerció en ella el decanato durante dos períodos (1956-1961 y 1964-1967). Acogiose luego al retiro de la cátedra en 1968. En el Ministerio de Educación Pública se le confió la presidencia de la Comisión de Reforma de la Educación en 1969, que entregó los resultados de su trabajo en 1971; y, subsecuentemente, la presidencia de la Junta Permanente de Coordinación Educativa y de la Comisión de Estudios de la Situación del Magisterio en el curso de ese mismo año. Representó al Perú en diversos eventos internacionales sobre temas educativos y presidió la delegación peruana a la XVIII Asamblea General de la UNESCO en 1974. Ha merecido las Palmas Magisteriales de Primera Clase y el Premio Nacional de Fomento a la Cultura en 1965, la distinción de catedrático emérito de la Universidad de San Marcos en 1968 y los doctorados Honoris causa de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle en 1993 y la Universidad Inca Garcilaso de la Vega en 1997, entre otras preseas.

Entre sus obras debemos mencionar las siguientes: *Folclor de Huancayo* (1940), *La enseñanza secundaria en el Perú y la educación nueva* (1946), *Pedagogía* (1950, 1956, 1960, 1963 y 1966), *Vida en las aulas* (1952 y 1976), *Tarea que debe cumplir la educación en el Perú* (1954 y 1967), *La escuela humana* (1963), distinguida

con el premio nacional otorgado a los estudios sobre educación, *Introducción a la pedagogía* (1969), *Comunidad, educación y reforma* (1970), *El niño y nosotros* (1979), *Perspectiva y análisis de una realidad cambiante* (1985), *Historia de la educación en el Perú* (1989), *Crónica de una reforma* (1990), *Breviario de educación* (1993), *En torno a la naturaleza, la sociedad y la cultura* (1997), *El Perú vivo* (1999), *Prosas del atardecer* (2003) y *Un nuevo horizonte político de la democracia representativa a la democracia directa* (2004).

Para sus alumnos del curso de Pedagogía en la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos ha quedado perennizado el recuerdo de su docencia por su estilo elegante y distinguido, sereno y reflexivo, su capacidad de mantener la atención del alumnado a través de una exposición conducida por un verdadero diálogo o discurso intercomunicativo de maestro de grandes sentencias, inolvidables aforismos y su reflexión crítica sobre la educación y la democracia en el Perú.

La orientación de su pedagogía humanista, de corte idealista, la defendía con profunda convicción al manifestar:

> "Continúa en nuestros días la vieja disputa entre los que desean orientar a la educación en un sentido vocacional y los que defienden la necesidad de imprimirle una orientación humanista. De un lado, la especialización y el técnico; del otro, la cultura general y el hombre íntegro… En el plano de la teoría no cabe discusión alguna: hay que formar antes al hombre y después al técnico… la educación auténtica, que parte de una amplia base humana para llegar a la especialización"[1].

Su vocación de formar un hombre nuevo se apoyaba en su concepción de la *Escuela Nueva* que era la antítesis de la *Escuela Tradicional* estableciendo entre ellas una verdadera oposición dialéctica a dos maneras de vivir y de pensar, una tradicional y la otra nueva, lo cual lo conducía a postular en forma enfática y necesaria una modificación en el campo educativo.

¿Cuál era la *Escuela Nueva* para Emilio Barrantes? Mientras que en la *Escuela Tradicional* –sostenía– predomina el intelecto, no se consulta el interés del alumno, el profesor actúa en primer plano, lo importante es la materia de estudios, el discípulo esta reducido a la pasividad, el alumno está enteramente subordinado al profesor, se impone un molde común, la enseñanza es enciclopédica, la enseñanza es generalmente inactual y abstracta, la disciplina es externa, es en suma, una escuela deshumanizada.

---

[1] Barrantes, Emilio. *Pedagogía.* Lima, Dpto. de Publicaciones de la UNMSM, 3ª ed. 1960, 2ª ed. 1956, 1ª ed. 1950, pp. 183-184.

En cambio, postulaba que en la *Escuela Nueva* predomina la vida, se tiene en cuenta el interés del alumno, el profesor actúa en segundo plano, lo importante es el alumno, el discípulo interviene activamente, el alumno goza de suficiente libertad, se respetan las diferencias individuales, el aprendizaje es limitado, actual y concreto, la disciplina es interna, es, en verdad, una escuela humana[2].

Esta exposición de su misión pedagógica, está inserta y es posible apreciarla, con mayor intensidad, en sus *Prosas del atardecer*, con mayor intensidad porque se trata de confidencias personales que dan prueba de su inquebrantable pasión por realizar obra pedagógica en el Perú, pese a todos los obstáculos que, una y otra vez, se le presentarían en su proyecto intelectual de reformar nuestro sistema educacional.

Se trata de quince ensayos, agudamente críticos, escogidos entre otros muchos, escritos (según Milla Batres, en su nota como editor) "apaciblemente en el atardecer de su vida"[3] que constituyen testimonios de los interrogantes que alumbraron y reforzaron su ruta de maestro peruano humanista, preocupado esencialmente en forjar un nuevo hombre a través de una nueva y renovada educación.

Las cuestiones que destacaremos en el mensaje contenido en sus *Prosas del atardecer,* son temáticas sobre el actuar del hombre peruano ante: la democracia, el humanismo, el amor al Perú, el amor a toda la humanidad y por último su auténtica vocación de educador.

Sobre nuestra democracia opina Barrantes que no somos libres, somos sectarios y fanáticos unos, atados a una ideología o a una doctrina, y otros miembros de un rebaño sin voluntad propia. Por consiguiente no vivimos en democracia.

En su ensayo **I. No apaguen ese faro,** se refiere a los griegos y compara su democracia con la nuestra, somos –dice– la antítesis de la democracia griega constituida por una élite, un grupo selecto que actuaba tomando en cuenta su realidad, pensaba y creaba abriendo, en esa forma, un camino para que la multitud transitara por él. Textualmente dice:

> "…'los griegos'… Eran, sobre todo, Hombres y, por ser hombres, eran libres… No siervos de cofradías, no sectarios y mucho menos fanáticos, no seres atados a una ideología o a una 'doctrina'; no repetidores de frases hechas, no miembros de una multitud sin alma, no partes de un rebaño"[4].

---

2 *Ob. cit.*, pp. 110-111.

3 Barrantes. *Prosas del atardecer.* Lima, Carlos Milla Batres, ed., 2003, p. 10.

4 *Ob. cit.*, p. 17.

Eran, en realidad, una élite que teniendo en cuenta la realidad pensaban y creaban: "…no eran todos. Era una elite… ese grupo selecto toma cuenta de la realidad, piensa y crea, abre un camino para que la multitud transite por él…" pero "Los griegos llamaban bárbaros a los que no eran griegos"[5].

Sobre nuestra democracia Barrantes medita y se pregunta "¿Qué dirían [los griegos] de nosotros?" En nuestra democracia los hombres están "Unos entregados a comprar y vender para llenarse los bolsillos; otros atados a una ideología o una doctrina; otros como miembros de un rebaño sin voluntad propia…"

Entre los valores griegos destaca la libertad y la individualidad creadora, por eso sostiene que "El Faro de la Libertad y la Individualidad Creadora" de los griegos no debe apagarse, debe seguir alumbrando al mundo por los siglos de los siglos, y por ultimo siguiendo su método de formular interrogantes, para motivar el pensamiento reflexivo, se pregunta y nos pregunta también ¿Qué haremos para que ese faro de la libertad y de la individualidad siga fecundando a la Humanidad entera? "¿En qué constitución se defiende y protege a esa minoría de investigadores, de pensadores, de artistas, de poetas, de hombres fuera de serie, de la flor y nata de la especie humana?"[6].

A este ensayo le sigue el **II. En torno a la democracia** contrasta la definición de Pericles quién dijo "Nuestro gobierno se llama Democracia, porque la administración de la República no pertenece ni está en pocos sino en muchos" luego Barrantes comenta que éste es el talón de Aquiles de nuestra democracia, porque en ella la mayoría está integrada por los menos dotados y menos instruidos y agrega ante el voto avasallador de una mayoría inepta e ignorante, ¿qué es lo que se puede hacer? ya que los medios modernos parecen estar hechos más para confundir a los votantes que para favorecer su acierto en la elección. Criticando a los partidos políticos –dice– la respuesta está dada por los partidos políticos que, ahorran a los electores el trabajo de pensar por sí mismos ofreciendo a los electores un menú atractivo. Además, actúa la propaganda, los mítines, los discursos, se da también la indiferencia de los electores, y en otros casos puede más la demagogia pero, la mejora del ciudadano y el porvenir de la comunidad quedan en último término[7].

En el ensayo **III. La democracia y el pueblo** asume la definición de Lincoln: "el gobierno es del Pueblo por el Pueblo y para el Pueblo", todo se

---

5 *Ibid*., pp. 17-19.
6 *Ibid*., p. 19.
7 *Ibid*., pp. 20-21.

resuelve en el Pueblo y comenta esto me parece excelente, pero, ¿qué es el pueblo? Es un ente distinguido por la homogeneidad cultural y la toma de conciencia. Es un personaje colectivo y allí donde hay un Pueblo, digno de tal nombre, se puede hablar con propiedad de Democracia. Y, por supuesto de dignidad humana[8].

Hasta aquí su crítica a nuestra democracia, pero ¿cuál es la concepción filosófica que predomina en el maestro Barrantes? En sus ensayos: V. Humanicemos al mundo, VI. De la pequeñez humana, VII. La sociedad, y en el VIII. El nuevo humanismo, en todos ellos, como hemos adelantado aflora el humanismo como filosofía, como ideología y como doctrina, en todos ellos la preocupación humana o antropológica está latente y es la que proporciona fundamento a su reflexión.

Al tratar el ensayo **IV. La democracia y la educación**, sostiene que lo primero que se debe hacer es transformar una multitud en un pueblo y luego se pregunta:

> "He aquí esas gentes que van y que vienen, ¿tienen conciencia de algo? ¿Se han educado para el autodominio, para la compresión, para el ejercicio del pensamiento? Esas personas que llegan tarde, que cumplen su tarea de cualquier modo, que no aportan nada a la comunidad, que, en buena cuenta, constituyen una carga para el conjunto, ¿son, efectivamente, ciudadanos? ¿Están en aptitud de comparar, de distinguir; de elegir al mejor entre los candidatos?"[9]

Refiriéndose al parlamento –llamado por unos, pesebre; por otros, pozo séptico– "se integra entonces, con buen número de incapaces e ignorantes ¿esos son 'los padres de la Patria'? ¿Esos, nuestros representantes?".

Tratando de educar a los incapaces e ignorantes Barrantes creó el proyecto denominado la "Extensión Educativa", lamentablemente, los gobiernos siguientes –dice– se encargaron de destruir todo o casi todo con la mezquindad del "partido". Por eso, lo primero aquí y en otras partes debe ser la educación entendida, no como educación escolar, sino de instrucción elemental[10].

Y luego las preguntas de reglamento en el educador ¿Qué haremos en esta época de superficialidad barata, de propaganda burda, de televisión sin alma? y otra pregunta ¿Estos son los "educadores"? ¿Estos que van por las

---

8 *Ibid*., p. 20.
9 *Ibid*., p. 24.
10 *Ibid*., pp. 24-25.

calles pidiendo un salario suficiente para satisfacer sus necesidades? ¿De qué educación se trata? Se pregunta también ¿En manos de quiénes está? ¿Les importa la Educación a esas gentes que alzan los brazos y prometen lo que no van a cumplir?

Y luego su pensamiento cala en la respuesta sincera y oportuna: "Y, sin embargo, –dice– la Educación, rectamente entendida, es la necesidad prioritaria de estos pueblos amorfos sin norte y sin guía."[11]

Hasta aquí, en apretada síntesis, hemos reseñado sus críticas a nuestro defectivo sistema democrático y a la educación que, rectamente entendida, es la necesidad prioritaria para nuestro país constituido por pueblos amorfos, porque continúan sin el norte y sin la guía que debe impartirles el magisterio nacional a través de un humanismo filosófico.

Barrantes nos conmueve profundamente en su ensayo **XI. Mis grandes amores** porque confiesa que ama a la educación y se pregunta a sí mismo ¿Por qué soy educador? nos responde con autenticidad y sinceridad:

> "Porque pienso en los otros antes que en mí mismo; porque siento un gran placer al servir, al ayudar, al dar algo mío a quien lo necesita. Porque cuando estudio, cuando pienso, cuando escribo, lo hago porque creo cumplir una misión que ha nacido conmigo mismo; porque mi vida está ligada a mis semejantes…" Y concluye diciendo: "Yo pertenezco –a la vertiente filosófica y artística– que lleva a la educación"[12].

Con clara conciencia de que ha nacido en un pueblo mal conducido por su clase dirigente, sin importarle su estado de subdesarrollo, en uno de sus fragmentos más elocuentes, declara:

> "…yo amo al Perú, lo amo profundamente, él es uno de mis grandes amores. Amo este valle interandino, oasis de gracia y de verdura… amo este conjunto de trozos de selva y de desierto, de cumbres nevadas y corredores rientes y cálidos… amo a esos lejanos antecesores míos, a esos orfebres delicados y minuciosos, a esos artistas de ceramios, a esos trabajadores innumerables que dieron al mundo el fruto de su paciencia y de su entrega silenciosa, amo este país, lo amo sin medida. Y… a todo el mundo que vive trabaja y sueña"[13].

En este mismo ensayo después de interrogarse a sí mismo sobre su vocación educacional confiesa su amor a la humanidad en los siguientes términos:

---

11 *Ibid*., p. 25.
12 *Ibid*., p. 58.
13 *Ibid*., pp. 57-58.

> "He nacido para contribuir a la mejora de los seres y las cosas; en la medida de mis posibilidades. Me apasiona el porvenir de la Humanidad y me entristecen sus desvaríos y sus errores... Aspiro a la unión de los seres humanos, a la comunión del hogar, a la felicidad de quienes han venido a este mundo. Creo ver en la humanidad… una floración de niños, de hombres y mujeres. Creo en la mejora universal"[14].

Las palabras finales de "mis grandes amores" son una invocación a la madre tierra y al sol para que existan seres que puedan ofrendar su vida a la realización de los más tiernos valores humanos y dice:

> "Que la madre Tierra nos prodigue sus dones para siempre. Que el padre Sol nos alumbre y proteja. Que del grupo humano surjan quienes puedan ofrendar sus vidas a la belleza, a la virtud, al amor y la ternura. Y que siempre sea posible que ocurra este milagro"[15].

En su último libro *Un nuevo horizonte político de la democracia representativa a la democracia directa*[16] expone treinta y dos aforismos de reflexión acerca de la democracia representativa y su sustitución por un sistema de democracia directa.

En su reflexión **I. El reino de los conceptos** considera Barrantes que se dan dos imágenes del hombre:

"La imagen del hombre en reposo y del hombre dedicado a su tarea habitual" no se trata de una actitud, sino de una función: la de aquel que permanece absorto en su mundo interior y la del otro que sale de sí mismo para entregarse a la modificación de las cosas.

El hombre en reposo, sin embargo, no descansa, piensa en algo más que en sus problemas cotidianos, se aventura "a recorrer el camino de la condición humana, la alternativa de la vida y la muerte, las posibilidades de la felicidad del hombre", es el hombre en el cual predomina el pensamiento conceptual, al cual Barrantes asigna una función intelectual primordial. Es el "hombre del pensamiento" o del "hombre de la inmovilidad física"; "en el cual el torrente impetuoso del pensamiento rehuye obstáculos en pos de un claro camino[17].

---

14 *Ibid.,* pp. 58-59.

15 *Ibid*., p. 59.

16 Barrantes. *Un nuevo horizonte político de la democracia representativa a la democracia directa.* Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2004, 159 pp.

17 *Ob. cit*., pp. 13-14.

"Su mundo es el mundo de las abstracciones, de las generalizaciones, del rigor lógico, de la búsqueda y la aprehensión de verdades; en suma, su mundo es exclusivo y puramente intelectual"[18].

Cuando este hombre filósofo arriba a una concepción del mundo y del yo procura allegar recursos para obtener una sólida base que atraiga a discípulos para crear una escuela y ligar permanentemente su nombre a su opinión filosófica y añade en ese propósito un sistema nuevo a los sistemas precedentes existentes.

Se da así para el maestro Barrantes la existencia de muchos sistemas, no sólo diferentes sino contrarios entre sí, pero este variado existir de muchos sistemas, "demuestra la fragilidad de todos, su temporalidad inevitable y, en suma, su inoperancia en contacto con la realidad, hasta el punto de convertilos en una moda que nos invita a pasar, por ejemplo, del positivismo a la fenomenología y de ésta al existencialismo".

El hecho de que cada sistema esté vinculado a un determinado autor es expresión de su subjetivismo. Así la filosofía constituye una aventura del pensamiento que ahonda en zonas inexploradas, porque la filosofía "orienta en numerosos casos; enseña a pensar con rigor y seduce con su propósito de alcanzar la verdad, pero los límites están dados por la individualidad humana" que expresará la personalidad y el carácter del filósofo, su medio cultural, y las condiciones y circunstancias en que ha tenido que vivir[19].

Permanentes y universales son los grandes temas que aborda el filósofo: "la Vida, la Muerte, el Ser". Temas que siempre invitarán a la reflexión, repetición en el fondo y novedad en la forma, "una suma de ideas en un plano exclusivamente intelectual"[20].

Para Barrantes lo que importa resaltar es la separación radical entre el mundo de los conceptos y el mundo de la realización. Así "el hombre de pensamiento y el hombre de acción constituyen el anverso y el reverso de una medalla. El uno está hecho para meditar y el otro para actuar" frente a su comunidad[21]. Es uno de estos individuos el que representará y le dará sus características esenciales a la comunidad dado que ésta "no puede hacer nada por sí misma"[22].

En su reflexión **III. La individualidad de las realidades**, Barrantes pone énfasis en la individualidad de las realidades "hay tantas 'realidades' – dice– como pedazos de territorio, como incontables agrupaciones humanas,

---

18 *Ibid*., p. 14.
19 *Loc. cit.*
20 *Ibid*., p. 15.
21 *Loc. cit.*
22 *Ibid*., **II. El reino de los individuos**, p. 18.

como la infinita variedad de aldeas, de pequeños poblados, de ciudades, de metrópolis y, en ellas, de barrios, de zonas residenciales y comerciales, de fábricas y mercados y prisiones y cuarteles" que existen ya que tienen "una forma definida, caracteres únicos e insustituibles, una manera peculiar de ser y, en el caso de pueblos, de vivir y convivir". Considera así que el mundo es una suerte de caleidoscopio, de variantes, que forman una cadena de formas diversas, un conjunto de "concreciones paradojales de la Unidad". Este carácter multifacético es propio de las agrupaciones humanas y así como cada ser ha recibido un código genético único e invariable, así también cada grupo de seres se ha instalado en un trozo de tierra con caracteres singulares por su adaptación a su medio, el uso de los productos de su suelo, las relaciones entre sus miembros, y la tradición de su tiempo histórico a su espacio, tiene su propio lenguaje, su acento y su danza, "en suma, es un grupo entre los grupos, semejantes pero no iguales"[23].

En el Perú, en cada una de sus regiones "se encuentra una variedad infinita de formas geográficas, de climas, de producciones, de poblados, de ciudades, que exigen un tratamiento en cada caso, diverso y puntual"[24].

Para Barrantes esta variedad no se opone a la Unidad. "Los seres humanos no solo hemos aprendido a convivir sino a comprender que esta convivencia es indispensable para el bien de todos" y es que nuestra larga experiencia histórica nos ha enseñado que "las guerras… el nacionalismo, el enfrentamiento, la competencia, la discriminación, los prejuicios, la hostilidad son fuente de la violencia"[25].

Los peruanos queremos humanizarlo todo, vemos a los otros como semejantes con los que se debe vivir armoniosamente, ansiamos "que cada pueblo se desarrolle y alterne con otros pueblos en interdependencia pacífica" porque la guerra es "un crimen, el mayor de todos, y una estupidez"[26].

Considera, nuestro maestro, que es monstruoso que se interfiera "en la vida de los pueblos, que se intente imponerles un molde sin tener en cuenta sus diferencias fundamentales y la personalidad y el carácter que se dan en cada caso. Los único que cabe es la acción educativa para que los pueblos mejoren y sean dueños de sí mismos" para ascender al plano de conciencia, de responsabilidad y el acierto en la toma de decisiones. Desde luego la integración, la homogenización cultural y una lengua común le son indispensables[27].

---

23 *Ibid*., pp. 21-22.
24 *Ibid*., p. 22.
25 *Loc. cit*.
26 *Ibid*., p. 23.
27 *Ibid*., **V. La individualidad de los pueblos**, p. 29.

Pero la individualidad no sólo es propia de los hombres y mujeres sino de pueblos ya que cada pueblo tiene su historia[28].

Estas reflexiones lo conducen a referirse al caso concreto del pueblo peruano: "He aquí un pequeño país. Fue un imperio poderoso y aislado del mundo. Conquistado por los españoles… debió soportar trescientos años de coloniaje. Después de su independencia se convirtió en república pero siguió en gran parte el modelo colonial", ya que el latifundio no fue tocado, los siervos y los esclavos siguieron sujetos al amo y el poder se concentró en pocas manos[29].

El transcurso del tiempo hizo evidente que:

> "…este país era la tierra de 'todas las sangres'. Quechuas, aymaras y nativos de la selva, negros descendientes de los antiguos esclavos, chinos traídos como *coolíes*, europeos en grupos, japoneses igualmente numerosos y, por supuesto, mestizos de diversas mezclas contribuyeron a tornar más confusa la población"[30].

Nuevas carreteras, la radio y la televisión favorecieron la homogeneidad de culturas. Se produjo el descenso de pobladores andinos que establecidos en torno a las ciudades pronto se convirtieron en el grupo más dinámico de este complejo humano, cuyo poder creció no sólo en lo económico sino también en la contienda electoral.

Se sumaron a "los males antiguos el terrorismo y el narcotráfico, la delincuencia común y la corrupción" que alternaron con la pobreza crítica, el abandono de los niños, el desempleo, la violencia desatada, los bajos salarios, las enfermedades, la carencia de vivienda y los servicios de agua, luz y atención sanitaria[31].

Como en el país grande, "hay un presidente de la república, un conjunto de ministros, un congreso y un poder judicial… hay también una constitución y una suma de leyes, algunos partidos y un determinado número de políticos profesionales". Sin embargo, tanto en el país grande como en el pequeño, siendo el sistema político el mismo, los males son semejantes: El presidente llega al poder entre las maniobras de los partidos y la propaganda. El congreso muestra las luchas partidarias la "pugna entre la mayoría y la minoría y de enfrentamiento con el gobierno de turno" [32].

---

28 *Ibid*., p. 27.
29 *Ibid*., **VIII. El panorama humano**, p. 42.
30 *Ibid*., pp. 42-43.
31 *Ibid*., p. 43.
32 *Loc. cit.*

La conclusión es que este sistema es importante para resolver los problemas y los males del país. "A veces el gobernante está animado por las mejores intenciones pero el parlamento… prodiga las palabras y, con ellas, los impedimentos arbitrarios para que se apliquen las medidas correctivas o se lleven a cabo las reformas necesarias"[33].

Barrantes en su reflexión **XV. La democracia representativa y su ineficiencia**, sostiene que:

> "Se habla generalmente de la democracia representativa como la única posible en el Estado moderno y esta afirmación tiene el respaldo de los hechos.
> Ellos, a pesar de ser negativos en numerosos casos, constituyen una prueba convincente. También lo son las razones. Nadie puede suponer que millones de individuos ejerzan el poder… Es lógico, entonces, que esa multitud confié a un pequeño número de personas las funciones que les es imposible ejercer por sí mismos"[34].

Este sistema universal es de necesidad evidente, pero siendo los representantes los que abordan la resolución de los problemas, sucede que también en todas partes se hace notorio el usufructo personal o el de sus banderías. Igualmente las promesas electorales y las realizaciones efectivas evidencian el "anverso y el reverso de una medalla hasta el punto de que la elección puede llegar a ser una suerte de patente de corso"[35]. También es cierto que el sistema funciona según el grado de desarrollo de los pueblos sean estos maduros o inmaduros, así el sistema puede funcionar en algunos casos y fracasar en otros.

En los pueblos inmaduros no se trata de que obtengan una mayor nivelación de todos desde los puntos de vista económico y cultural. Lo primordial es la educación que tiene que cumplir un rol fundamental, a través de ella, "debe tomar conciencia de sí mismo, de las condiciones y circunstancias en medio de las cuales vive, de sus posibilidades y limitaciones, de sus derechos y obligaciones y del goce, lo más amplio y profundo de la libertad"[36].

Se trata de alcanzar, en primer término, la homogeneidad cultural:

> "…no por una absurda imposición de moldes sino mediante un proceso de desarrollo estimulado inteligentemente, de acuerdo con el substrato cultural y

33 *Ibid*., pp. 43-44.
34 *Ibid*., p. 73.
35 *Loc. cit*.
36 *Ibid*., p. 75.

> la idiosincrasia del pueblo y respetando, por supuesto, las lenguas o dialectos de las minorías, sus costumbres y preferencias y todo aquello que tiene una raíz popular"[37].

Se pregunta Barrantes "¿Por qué no se ha de pensar en términos educativos antes que políticos… y, sobre todo, de intereses que no se concilian con los de la colectividad?"

En suma lo que se da en el Perú actual es la permanencia del latifundio, lo que hay "es un puñado de amos y una masa de siervos;… la mayor parte de la población esta hundida en la pobreza y la ignorancia… no hay un pueblo ni una democracia ni nada"[38].

Para Barrantes la rectificación de esta realidad defectiva la expresa en su reflexión **XXX. La democracia directa y la organización social,** su ideal programático consiste en "eliminar al Estado y a los tres poderes. Se trata de poner término a la existencia de los partidos, a las intrigas de los políticos profesionales, a la charlatanería obstruccionista de los parlamentarios" y, agrega:

> "…mientras los terroristas matan y destruyen, los narcotraficantes envenenan a medio mundo, los delincuentes comunes mantienen en vilo a los ciudadanos indefensos, la corrupción avanza como una lepra incontenible y no hay autoridad ni norma efectiva ni justicia cabal, hundidos todos en una maraña de leyes, de discusiones bizantinas y de lucha enconada entre los gobiernistas y la oposición"[39].

Se trata, por eso, de acabar con la comedia, de intervenir sin obstáculos ni demoras donde la urgencia y la importancia del caso lo requiera y, finalmente, el maestro Barrantes añade que:

> "Se trata, en suma, de sustituir la democracia representativa, cuya ineficacia es evidente, por la democracia directa, que implica la participación permanente y sistemática de todos los miembros de la comunidad en la resolución de los problemas y en la toma de decisiones respecto de los asuntos que le interesan y la afectan"[40].

Si estos son los problemas de los pueblos subdesarrollados o inmaduros, "la más grande misión del presente, confiada a los pueblos

---

37 *Ibid.*, p. 76.
38 *Loc. cit.*
39 *Ibid.*, p. 147.
40 *Loc. cit.*

maduros", no es la guerra sino la paz, "condición indispensable para una existencia digna y humana", y "el cambio radical de una estructura de la sociedad, anacrónica, agotada y perniciosa, por otra en la cual no haya otro protagonista que el pueblo"[41].

La participación ciudadana es la clave para que se produzca el cambio a la democracia directa. Es, igualmente, "requisito indispensable la organización de todos los ciudadanos de acuerdo con el tipo de actividad que ejerzan en el seno de la comunidad"[42].

En lo que respecta a su concepción de que hoy cada ciudadano debe pertenecer a una organización, nuestro autor sostiene que:

> "En primer lugar, porque su participación en el estudio y la resolución de los problemas que afectan a su entidad es indispensable;
> En segundo término, porque esa es la primera etapa de su participación en el círculo más amplio de la comunidad nacional;
> En tercer lugar, porque, merced a la acción participatoria él tendrá plena conciencia de que su individualidad es inseparable de la comunidad; y
> En cuarto lugar, si cabe, porque tendrá en el seno de su pequeña comunidad, una suerte de pequeña escuela democrática y política, por la práctica constante de la voz, el voto y la toma de decisiones respecto de los asuntos importantes"[43].

Imaginamos –nos dice– a todos los ciudadanos como miembros de su pequeña comunidad: agricultores, obreros, profesionales, y así sucesivamente, "sin que nadie quede al margen de la organización que corresponda al tipo de su actividad. Cada una de estas organizaciones elegirá a los mejores entre los suyos que, reunidos todos, constituirán la Asamblea Nacional que ejercerá, en nombre del pueblo, todo el poder". Esta a su vez elegirá al que actúe como presidente de la República, quien podrá elegir a los ministros que lo acompañen.

El poder judicial será permanente y autónomo, integrado por personas de conducta irreprochable y "con dote que las capaciten para servir a la justicia con altura de miras y con objetividad, teniendo en cuenta que sus facultades tienen como fuente el poder del pueblo…"[44].

Para concluir este acercamiento a la obra de Barrantes, como crítico de nuestro deficiente sistema político propone, en reemplazo de la democracia representativa, la democracia directa. Su humanismo idealista postula una

41 *Ibid*., p. 148.
42 *Ibid*., p. 149.
43 *Ibid*., p. 150.
44 *Ibid*., pp. 150-151.

organización de la sociedad, sin exclusiones, tomando en consideración las actividades del trabajo que realiza cada ciudadano. Paralelamente señala como la principal responsabilidad del Estado el cambiar el sistema educativo peruano, también defectivo, por una educación nueva acorde con nuestra personalidad e identidad, al mismo tiempo que se sirva de las técnicas propias de la era actual, con sus formas renovadas en materia de comunicaciones, y así lograr un sistema educacional que supere las insuficiencias y limitaciones que afligen y postergan a los educandos peruanos.

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS (1911-1969)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Wilfredo Kapsoli Escudero

José María Arguedas es un autor excepcional. Su vasta producción intelectual incluye artículos periodísticos, ensayos etnográficos, libros antropológicos, poesías, cuentos, canciones y novelas sobre el Perú profundo. Lamentablemente, a la actualidad, no contamos con una biografía respetable ni con estudios a profundidad sobre sus reflexiones y angustias en torno a la condición humana, especialmente de los seres más excluidos de la sociedad andina con los que se identificaba plenamente. Los opas, pongos y tapacos se consideraban así mismos los residuos de la humanidad. Sobre el destino de ellos fue su preocupación fundamental en el sentido de conferirles una plena humanidad. Un proyecto a futuro debe ser una investigación sobre el proceso de humanización de la sociedad peruana contemporánea donde conviven, antagónicamente en ocasiones y fraternalmente en otros, hombres de todas las sangres y de todas las patrias.

En este ensayo queremos presentar un esbozo del pensamiento de José María Arguedas sobre la condición humana de los hombres del ande que se sustentaba en la ternura, la solidaridad y la empatía con la naturaleza. Hacer que estos hombres tomen conciencia de su especial circunstancialidad en el mundo y de su proyección social como seres cualitativamente auténticos y diferentes de los de su entorno fue una tarea que nuestro autor impulsó desde su peculiar humanismo pedagógico.

José María Arguedas nace en Andahuaylas el 18 de enero de 1911. Sus padres fueron la señora Victoria Altamirano Navarro y el abogado Víctor Manuel Arguedas Arrellano, natural del Cusco. Fue el segundo de cinco hermanos, uno de los cuales (Carlos) fallece muy joven en Lima. Cuando José María tenía 3 años muere su madre dejándolo huérfano con una impronta imborrable. En 1914 su padre lo lleva a Andahuaylas donde permanece por 4 años.

Después de la muerte de su madre, el abogado Víctor Manuel Arguedas se casa con la acaudalada matrona de San Juan de Lucanas Doña Grimanesa Arangoitia Vda. de Pacheco con tres hijos: Rosa, Pablo y Ercilia. El nuevo matrimonio traslada a José María Arguedas a Puquio en 1917: "A caballo cuando tenia 6 años".

Hasta 1919 vive entre San Juan, Lucanas, Utek, Akola y Puquio donde transcurren sus primeros años de estudio y contacto con el alma quechua que empieza a ser intenso. Sus hermanos fueron entregados al cuidado de

parientes cercanos, posteriormente se conocerían ya jóvenes en Lima. Durante esta época, vienen a Lima por vacaciones en períodos cortos. Por los años de su infancia y de los primeros años de estudio José María congenia con su hermano Arístides en San Juan. Por julio de este año, ambos se refugian en la hacienda Viseca, a más o menos 8 kilómetros de San Juan, y es donde, José María se nutre de la vivencia campesina comprendiendo de este modo la función que les toca cumplir los distintos grupos sociales en la zona.

En 1923 vuelve a Puquio y en setiembre se traslada a Ayacucho para seguir estudiando. Es por el año 1924 cuando junto a Arístides es trasladado a Ica por su padre, luego harían un itinerario que marca los departamentos de Mollendo, Arequipa y Cusco. Es por mediados de la misma época que se establece en Abancay. Con estos viajes se compenetra mas con la cultura andina y la problemática indígena: "En cada pueblo oíamos música y cantábamos y bailábamos con los indios". La infancia de José María fue itinerante en demasía, pues, no estudió en un solo colegio y tuvo que viajar por diferentes sitios del país, a consecuencia de la profesión de su padre, donde precisamente requerían de sus servicios.

Su educación secundaria transcurre en el Colegio San Luis Gonzaga de Ica. Y en 1928 se dirige con su padre a Huancayo donde es matriculado en el tercero de media en el Colegio Santa Isabel, posteriormente se trasladan a Pampas. Al año siguiente se matricula en el Colegio Mercedarios de Lima. Sus dos últimos años de estudios secundarios lo realiza como alumno libre. Las haciendas por donde pasó momentos de su vida y los pueblos que conoció habrían inspirado sus primeros escritos, muestra de ello es el cuento inédito titulado "los gallos", referente a la crueldad y extravíos de su hermanastro.

Por el año 1931, a los veinte años, ingresa a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su hermano Arístides con quien compartió su infancia, estudiaba ingeniería en la Escuela Nacional de Ingenieros. Al año siguiente fallece su padre, en Puquio el 30 de enero y los hermanos pierden todo el apoyo económico.

En la Universidad de San Marcos, lleva cursos conducentes a las especialidades de literatura y de antropología, concluyendo la especialidad de literatura en 1937 y la especialidad de antropología en 1950. Siendo aun estudiante universitario, el año 1935 publica *Agua*, y cercano a esos mismos años (1937 y 1938) estuvo preso por causas políticas lo que, de alguna manera, lo condujo a su publicación de *El Sexto.*

Por esta época participó en la protesta universitaria contra personajes de la misión policial de la Italia fascista en el Perú, donde el estudiantado de aquel entonces se movilizaba contra el General Camarota. En 1938 nos entrega *Canto kechwa* cuyos originales remite a Alberto Tauro desde la prisión

de El Sexto. Se gradúo de Bachiller en Letras, especialidad de etnología con la tesis, "La evolución de las comunidades indígenas"; y de doctor en la misma especialidad en 1963, con su investigación "Las comunidades de España y el Perú".

En el año 1939 ingresa a la carrera magisterial como docente del curso de castellano y geografía en el Colegio Nacional de Varones Mateo Pumacahua, de Sicuani en el Cusco. Luego en 1942 es llamado para colaborar en la reforma de los planes de educación secundaria. Por entonces, labora en el Colegio Nacional Alfonso Ugarte y en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe, donde continúa hasta 1948.

José María Arguedas ejerció la docencia universitaria, en la Escuela Normal Enrique Guzmán y Valle, en San Marcos y Agraria de La Molina, en la que llega a ser profesor principal a tiempo completo en 1966 y en 1968 como jefe del departamento de sociología. En la Universidad de San Marcos fue profesor entre los años (1958-1968). Dictaría los cursos de Quechua, Antropología cultural y Estudio de la cultura a través de la literatura oral y escrita. Arguedas, murió el 2 de diciembre de 1969 de una manera trágica. Una bala de acero, producto de su propio accionar, días antes, le destrozó el cráneo el 28 de noviembre. Fallece después de una lenta agonía.

Los sujetos sociales tienen como premisa central observarse frente a los otros seres que pueblan la naturaleza bajo un sinfín de comportamientos y conductas desplegadas en su ser como individuo. La actitud del individuo en sus formas de vivir implica relaciones de existencia que atraviesan la historia, la racionalidad y además condiciones de la práctica espiritual. Es que en realidad, el ser humano como ente social y natural sobre la cual se circunscribe en el universo, es parte de una existencia que está por encima de la exclusión de los valores trascendentales de la humanidad. Las formas de sentir la subjetividad de los seres humanos, o del hombre en general, se circunscribe a parámetros que jerarquizan los modos de prevalecer de los seres humanos en la tierra. Quizás, por ello es que conocemos distintas maneras de orientar las teorías filosóficas de los humanistas. Puede mirarse desde una óptica religiosa o también desde una observación mucho más empírica o hasta podríamos decir, desde los sentidos comunes. Las variantes tienen génesis, más que teóricos, experimentales. Desde luego, allí tenemos a las vertientes escolásticas e incluso a las tendencias que provienen de las canteras del marxismo. Aquí podemos ubicar la literatura o las ciencias sociales en su conjunto, pero lo que tanto llama la atención son las formas de expresar sensibilidades desde el verso o la prosa, según los patrones culturales e históricos sobre los cuales muchos de los literatos se movilizan o escriben sus ideas. Es en este contexto, donde ubico a José María Arguedas, como el gran humanista para un país de

contrastes y conflictos remotos e históricos. Un filósofo de la talla de Pablo Guadarrama, escribe:

> "El humanismo entendido en su formulación más amplia ha encontrado innumerables definiciones. Usualmente se maneja en su expresión clásica histórica como ese movimiento cultural que se despliega en la época renacentista entre aquellos intelectuales, profundos admiradores de la cultura grecolatina, que intentaban rescatar la dignidad humana tan atrofiada por siglos de servidumbre y teocentrismo. En tal caso se presenta como un nuevo tipo de 'fe en los valores humanos hechos para el hombre y por tanto, trascendencia del logos'[1].

Algo más apropiado sería concebirlo en sentido general, como: "un conjunto de ideas que destacan la dignidad de la persona, la preocupación por su desarrollo armónico y la lucha por crear condiciones favorables al logro de tales fines"[2].

En este caso se acentúa mucho más el carácter activo del hombre como sujeto transformador de sus condiciones de existencia en correspondencia con ideales de vida dignos, es decir:

> "El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente y, partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituye en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo"[3].

La valoración de los seres humanos es precisamente entenderlo en su ser total. Una idea central es ubicar el concepto de libertad y de alienación, la libertad como el eje expresivo en las que los individuos recíprocamente llegan

---

1 Toffamin, G. *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*. Buenos Aires, Ed. Nova, 1953, p. 514.

2 García Gallo, G. J. "El humanismo martiano". En *Memorias*. Simposio Internacional Pensamiento Político y Antiimperialismo. La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1989, pp. 1-18.

3 Guadarrama González, Pablo. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 2001, p. 10.

a una mutua comprensión de sus comportamientos, es decir, como la manera de entender las colectividades desde sus actitudes, no para tratar de forjarlo como ser enajenado de las realidades que le toca vivir, sino como el ser humano que está pensando en las racionalidades diversas, pero con tolerancia y con coherencia. Es que la libertad implica desde luego, la dignidad del hombre mismo, su perdida de la razón y de su vida material expresaría la desvaloración del sujeto que le toca vivir experiencias mutuas y sociales. Quizás por ello es que es un ser que se busca así mismo desde la vida por encima de la naturaleza y los fenómenos que se le presentan. Sigue Guadarrama:

> "En suma: el nuevo humanismo, aquel que tiene su fundamento en la concepción del hombre que se desprende de la nueva filosofía, no puede, como el antiguo, aparte todo lo que ya hemos señalado de que no pretende traer a la existencia un modelo de hombre nuevo que sea la reproducción del canon permanente e inmutable de hombre, dado de preferencia en el pasado, atender sólo al hombre, sino al mundo, a la circunstancia, puesto que ésta es parte de aquel. Para el humanismo antiguo tanto el hombre como el mundo, en lo esencial y no accidental, permanecen siguen siendo lo mismo. Para el nuevo, la verdad es lo contrario. Dice un pensador moderno: "yo soy un ser responsable de mí, que soy mi obra, ante Dios, que me ha creado creador de mí mismo"[4].

El hombre se crea, se hace y esto que hace es siempre un hombre nuevo. Mas como se hace en una circunstancia concreta, contando con ella, no puede por menos que, al hacerse, modificar asimismo esa circunstancia. Haciéndose no puede por menos de convertir la morada, en mayor o menor hostil en que mora, en una nueva en donde la vida, suya y de los demás, sea más grata, en donde pueda estar bien, es decir gozar de bienestar y ser feliz. Inadaptado, no puede adaptarse tratando de plegar su ser al ser del mundo, que es, como sabemos, la tarea del animal. Se adapta, en cambio, el hombre al mundo transformándolo y adaptándolo, en la medida de lo posible. Al modo de ser que quiere para sí, modo de ser que, de toda sociedad, tiene previamente que inventar. De esta manera.

Con pequeñas y ligeras diferencias el humanismo antiguo era uno, puesto que uno, en su esencia, era el hombre. El nuevo que postulamos ahora, no es uno, sino múltiple, abierto a posibilidades infinitas, tantas como la inventiva y creatividad del hombre vislumbre para un futuro que sólo ahora es

4 Guadarrama, Pablo. *Ob. cit.*, p. 41.

futuro y monótona repetición de lo ya sido. Al recrearse el hombre, recrea el mundo. Uno y otro son uno, momentos de vidas humanas siempre nuevas"[5].

Entonces, las corrientes filosóficas que de alguna manera se han hecho presentes para entender a los humanistas tiene que distinguir, las tendencias explicitadas entre el nuevo y el viejo humanismo, donde la idea de hombre actual es múltiple, mientras el hombre antiguo pasaba por aceptar al individuo como "hombre uno" o como ser "humano único", esto es lo que Guadarrama trata de dejar de lado, para dar paso a lo que denomina el hombre múltiple.

Aquí cabe, el hablar de los valores y las acciones humanas, y éstas según expresen las interacciones subjetivas y objetivas donde los individuos y los hombres se vayan constituyendo en sociedad. Es que el hombre más que un individuo es un ser social que expresa realidades concretas acordes con las circunstancias que les toca vivir, y además las racionalidades se van constituyendo al unísono de esas realidades.

Arguedas, expresa distintos mundos, a partir de la observación de los hombres diversos. Es que en realidad de lo que se trata para Arguedas es darle desde la educación, dignidad al ser humano, no solamente tratando de evolucionar sus conocimientos a partir de formas de ideas mal entregadas y mal elaboradas, sino pensando en que los seres humanos, en este caso el educando, el ser humano, está pensando al igual que nosotros en valores y cosmovisiones ajenas de los que se suponen entregan los conocimientos y lo que debemos observar, en realidad, es el pensamiento de los que también lo reciben, siempre y cuando pensemos en los valores y las éticas que ellos conllevan.

José María Arguedas en la escuela, y frente a los hombres en su conjunto, se vio como acorralado por practicar otra racionalidad en el mundo de la expoliación y la irracionalidad occidental. Su propuesta concebía a los otros seres humanos, excluidos de los accesos del bienestar social. Era de una sensibilidad que pasaba por humanizar no solo la sociedad de hombres, sino también por humanizar a la naturaleza y el animal. Estar frente a los seres humanos excluidos y discriminados socialmente, era para José María una invitación a la solidaridad y al apoyo mutuo. Sus encuentros, paseos, vivencias y/o convivencias con grupos sociales a los que se les concebía como personas completamente "bestializados" o animales y hasta salvajes por el mundo de la dominación, implicaba en Arguedas la furia de los sentimientos, y su defensa.

¿Qué aspectos de la vida y pensamiento de José María Arguedas podemos rescatar para un proyecto de pedagogía humanista que aspire a la

---

5 *Ibid*., p. 42.

conjunción de la autenticidad individual y colectiva? ¿A la paz, y a la vida en colectividad, como lo proponía desde sus novelas?, ¿Existía una pedagogía humanista en el contexto histórico que le tocó vivir?, ¿De qué modo se puede ubicar la idea de humanidad en este ínclito autor?

José María Arguedas fue un escritor bastante autobiográfico. Sus cuentos, novelas, ensayos, reflexiones y fabulaciones siempre van acompañados de episodios y recuerdos vivenciales. Es conocido que nació en una localidad ahíta de tensiones entre los mistis y los indios, entre el odio y la ternura. Su situación familiar, hizo que, siendo mestizo, fuera indio culturalmente. El afecto social recibido en su niñez marcó su identificación con el ayllu y la comunidad. Su lengua materna fue el quechua, es monolingüe hasta los 8 ó 9 años, posteriormente aprende el castellano. Recorrió pueblos y regiones de la sierra y de la costa siguiendo a su padre que cumplía funciones judiciales. Estos viajes impactaron su sensibilidad y son evocados posteriormente con fruición y deleite. Contacta con hombres especialmente pobres y disminuidos hasta los huesos. Aprecia con devoción los paisajes y los recursos naturales a los que confiere vida y lenguaje. Capta las diversas modalidades de resistencia y de preservación de la identidad cultural. Goza con las protestas y alzamientos de los indios contra los gamonales. En suma, se "alimentó" espiritualmente con todo ese referente histórico-cultural, que prácticamente lo hace tener una concepción del hombre distinta a los que se estaban forjando en la capital. En esos años se están desarrollando de alguna manera, aunque un poco menores, Bryce Echenique, Mario Vargas Llosa, y digamos en paralelo López Albujar hasta el mismo Ciro Alegría.

Más adelante, Arguedas se traslada a Huancayo e Ica y viene a Lima donde es testigo de grandes procesos de migración y de modernización:

> "Más de cien barrios marginales clandestinos habían construido en Lima los inmigrantes provincianos. Allí han ido a caer la mayor parte de los indios lanzados de sus pueblos por la miseria. Allí comparten la vida con otros "serranos", con los antiguos negros, mulatos y otras familias pobres tradicionalmente limeñas, arrojadas también de la ciudad por la miseria. Son barrios amargos y heroicos. Allí fermenta el resentimiento más corrosivo, la desesperanza y la fe. Son lugares donde la gente andina reproduce su idiosincrasia y los hombres de los pueblos indios recuperan, en cierta forma, su libertad"[6].

Es que, esa realidad que le tocó vivir al margen de su libertad de movimiento en la cual él se encontraba, iba cuajando las ideas que podían

[6] Arguedas, José María. *A nuestro padre creador Tupac Amaru*. Lima, Ed. Salcantay, s/f.

explicar una realidad lacerante y de opresión. No solo tenía en cuenta la manera en que se iban encontrando los marginales, unos a otros, entre negros, mulatos y andinos ya en la capital, sino Arguedas estaba convencido que la única forma de recuperar nuestra libertad era a partir de la pobreza y la marginación misma. Es que la pobreza en la cual se encontraban los migrantes de entonces implicaba una relación de esperanza y de fe que se generaba a partir de esa libertad que Arguedas intuía más en oposición a lo que les tocó vivir los indios con los mistis y los hacendados. En si la libertad, desde la colectividad de una diversidad cultural antes dispersa.

Toda la experiencia vital de José María Arguedas se plasma, con mayor o menor fuerza, en su creación artística, etnológica y en su labor pedagógica. De esto han dado cuenta los estudiosos de su obra: los críticos y antropólogos, pero su acción magisterial de largos años fue quedando opacada, lamentablemente, por el brillo de su propia narrativa. Fue maestro de educación secundaria y con orgullo decía en la década del sesenta:

> "Mi casa de todas las edades es esta: La Universidad" "Todo cuanto he hecho mientras tuve energías pertenece al campo ilimitado de la Universidad y, sobre todo, el desinterés, la devoción por el Perú y el ser humano que me impulsaron a trabajar. Nombro por única vez este argumento. Lo hago para que me dispensen y acompañen sin congoja ninguna sino con la mayor fe posible en nuestro país y su gente, en la Universidad, que estoy seguro anima nuestras pasiones pero, sobre todo, nuestra decisión de trabajar por la liberación..."[7].

Es que el norte del autor pasaba por la libertad, ya no de los seres concretos que él había observado sino esta vez la libertad de la sociedad peruana basada en la libertad del pensamiento. Una de las primeras preocupaciones de Arguedas, tanto en lo literario como en lo educativo, fue legitimar el status del quechua. Su dilema consistía en ¿Cómo hacer que sus actores, que hablaban y pensaban en quechua, pasaran al castellano?. Superó esta contradicción creando un "nuevo idioma" de préstamos y concesiones: donde el quechua y el castellano no se excluyen. A ello recurrió, sobre todo, cuando fue necesario potenciar y contextuar meridianamente la acción de sus protagonistas.

En artículos y testimonios reiterativos, el problema de la castellanización del país plurilingüe y el de la alfabetización en áreas monolingües, son los aspectos centrales del debate. Uno de los primeros trabajos se refiere al drama de los mestizos por definir su identidad idiomática.

---

7 Arguedas, José Maria. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Montevideo, Ed. Losada, 1971.

La angustia que gira en torno al quechua y castellano es ilustrada con su propio caso:

> "Cuando empecé a escribir, relatando la vida de mi pueblo, sentí en forma angustiante que el castellano no me servía bien. No me servía ni para hablar del cielo y de la lluvia de mi tierra, ni mucho menos para hablar de la ternura que sentíamos por el agua de nuestras acequias, por los árboles de nuestras quebradas, ni menos aún para decir con todos las exigencias del alma, nuestros odios y nuestros amores de hombres. Porque habiéndose producido en mi interior la victoria de lo indio, como raza y como paisaje, mi sed y mi dicha las decía fuerte y hondo en quechua. Y de ahí ese estilo de "Agua" del que un cronista decía sobre mí, en voz baja y con cierto menosprecio, que no era ni quechua ni castellano, sino una mixtura. Es cierto, pero sólo así, con ese idioma, he hecho saber bien a otros pueblos, del alma de mi pueblo y de mi tierra"[8].

El manejo del quechua les reportaba a los indios monolingües, el menosprecio de los mistis y criollos. Esta situación era desgarradora en el caso de los mestizos quienes, viviendo en el mundo serrano, terminaban absorbidos por la fuerza del quechua practicado por la muchedumbre india que los rodeaba. Es que, Arguedas no solo pensaba en lo racial a la cual se evocaba su deformación de escritor medio en quechua y medio en castellano, también estaba pensando cómo eran nuestros amores de hombres, además de la facilidad del relato que le expresaba el quechua para hablar de la naturaleza, de sus "cielos y lluvias". Por eso su gran preocupación por la forma como en sus quehaceres pedagógicos se le iba escapando el quechua: "Estamos asistiendo aquí a la agonía del castellano como espíritu y como idioma puro e intocado. Lo observo y lo siento todos los días en mi clase de castellano del colegio Mateo Pumacahua"[9].

Pero es que el modo de hablar en sí es una de las mayores discriminaciones que existe en la sociedad peruana, y ahí la preocupación de José María por lograr que el castellano tenga respeto por las lenguas indias. Refiriéndose a uno de sus reitera:

> "Quispe no sabía hablar ni escribir castellano cuando ingresó al Colegio; sus trabajos de redacción eran algo tan enmarañado, tan bárbaro en su mezcla del kechwua y del castellano, que algún profesor ignorante e insensible los habría tirado con el más grande desprecio y habría echado a Quispe de la clase. El progreso que Quispe ha hecho es el caso más sorprendente y

8 Arguedas. *José María a Moreno Jumeno Manuel*, Setiembre de 1940.
9 *Loc. cit.*

> maravilloso de lo que puede lograr la lectura bien graduada y escogida. Te envío el último poema que ha escrito, me lo entregó antier; te ruego volver a escribirme sobre ese poema y darle una copia a E. [milio] A. [dolfo[lo más pronto. Yo estoy verdaderamente emocionado con Adrián; es que además como persona es algo impresionante: es alto, cojo y tuerto, sumamente tímido, y con el único con quien tiene bastante confianza es conmigo y con Celia; es el amigo mejor que tengo entre los alumnos; los otros profesores lo desprecian con toda convicción; y si yo no estuviera en el Colegio lo habrían liquidado hace tiempo. Estoy seguro que cuando lo conozcas has de quererlo. Ha sufrido mucho cuanto niño, y todavía ahora mismo que las montañas son personas vivas, y hasta ahora nadie ha logrado convencerlo de que es absurdo de que él haya hablado cara a cara con una de estas montañas que se le presentó en forma de hombre; yo le pregunté si era cierto que había tenido ese encuentro y me dijo que sí era verdad con la seguridad más absoluta y yo, naturalmente no quise hacer ninguna observación"[10].

Arguedas es una mezcla de preocupaciones por el hombre excluido. Lleva consigo la humanidad y el sentimiento por el hombre marginado, no solo desde la lengua que practica sino también como ser humano total, es que la exclusión tenía distintos espacios que mayormente frente a una educación con profesores a la usanza occidental, poco se podía explicar esa relación que pasaban los alumnos con la naturaleza, esa forma de explicarse las montañas bajo conversaciones que solo la conmoción de José María podían hacerlo comprender. Pero el idioma, como cualquier instrumento, depende del uso que se le asigne. La amplísima capacidad del quechua podía servir para reforzar la dominación, aletargamiento o para alentar la conciencia crítica y la liberación. Arguedas describe lo primero:

> "Yo oí en la hacienda Karkeli del distrito de Huanipaca, Apurímac, predicar en quechua a dos padres franciscanos en la bella capilla de la hacienda. Los indios lloraban a torrentes, mientras el padre describía cómo este mundo es de dolor y que seguirá siéndolo eternamente; cómo el hombre debe temer a Dios y ser infinitamente humilde, cómo debe contemplar en el Señor –dueño de la hacienda- al protector de la vida y del alma de los indios, sus siervos. La lengua tiene recursos poderosos para interpretar todas las formas del dolor; los padres la utilizaron con maestría e inspiración, los indios de rodillas lloraban. Y cuando los padres montaban a caballo para volver al Cusco, la multitud de siervos los seguía uno o dos kilómetros llorando; regresaban como extraviados, se reunían en la puerta de la capilla y cantando tristísimos himnos quechuas volvían a llorar hasta el anochecer. Al comenzar la noche iban a consternarse a los pies del patrón y él los bendecía con la expresión

10 *Loc. cit.*

> más severa que he visto nunca y los despedía. Subían las montañas los indios, hacia sus tierras de la zona fría y yo los acompañaba hasta que cerraba la noche. Y luego, volvía solo, llorando acaso más tristemente que esa multitud a la cual amaba y había visto trabajar con energía extraordinaria y casi sin ingerir alimentos"[11].

La penitencia de una relación incomprendida, el amor del ser humano que oye de las devociones y de los martirios. La religión cristiana no lo excluía, pero los lamentos y los llantos eran parte de un amor terrenal y concreto que Arguedas lo transmitía en su soledad, como si fuera un redentor de los males ajenos. Es que los elementos son reiterativos: los indios, el llanto y los cerros. Quizás se puede mirar a los curas que alienan pensamientos, pero la interiorización de toda una cultura sobre todo para completar su dominación pasaba por la religión. La libertad de la que hablaba Arguedas, desde la racionalidad y el pensamiento se encontraba cada más lejos. Quizá por esto, los hombres del ande urgían conocer el habla del dominante. Despojarse de un rasgo que los asociaba étnicamente y los disminuía en la escuela criolla.

La estrecha vinculación de Arguedas con el pensamiento mágico, con las distintas manifestaciones artísticas y culturales de los ayllus andinos lo llevan a reconocer a la música y a la danza como un fomento espiritual. Como una cantera de intermediación de lo natural y humano, de lo individual y colectivo. Motivado por esta inquietud, publica *Canto kechwa* precedido de un estudio acerca de la capacidad creativa del pueblo indio y mestizo. En él descubre de qué modo la opresión determina la degradación humana no sólo en lo físico sino también en lo anímico. Presenta escenas dantescas: "los hijos de los peones eran para la comida de los piques y de los piojos. Yo trabajaba todo el día sacándoles los piques a los mak'tillos; muchos casi no tenían ya sexo; allí formaban sus nidos los piques de la quebrada. Esa indiada no sabía cantar"[12].

Esta vivencia aterradora la recrea posteriormente en "Los ríos Profundos", cuando revela el sexo de una niña totalmente deformada por la depredación de esos parásitos: "Las bolsas blancas colgaban como en el trasero de las chanchas, de los más asquerosos y abandonados. Apoyé mi cabeza en el suelo y esperé allí que mi corazón se detuviera, que la luz del sol se apagara"[13].

Otro acierto de Arguedas es habernos comunicado que los pongos han perdido hasta la capacidad de reírse y de tocar instrumentos. Tal era la

---

11 Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Lima, Ed. Horizonte, 1980.
12 Arguedas, José Maria. *Canto kechua*. Lima, Ed. Villanueva, 1956.
13 *Loc. cit.*

situación a que habían sido confinados que, si el patrón les dijera: "Alimenta a mi perro con tu lengua, el colono abriría la boca y le ofrecería la lengua al perro". Es decir, "pululan en tierras ajenas como gusanos". En otro de los diálogos descritos por José María en *Los ríos profundos*, dice:

> "-Tayta- le dije en quechua al indio. ¿Tú eres cuzqueño?
> -Manan- contestó. De la hacienda.
> Tenía un poncho raído, muy corto. Se inclinó como un gusano que pidiera ser aplastado".

Es que se encontraba una sociedad, un ser humano, completamente subordinado sobre la cual Arguedas escribía desde la novela muchas veces como un apologista. En contraste, los hombres de los ayllus, de las comunidades hacen gala de su arte y alegría, tanto en sus trabajos colectivos, como en las fiestas patronales. En las danzas, canciones y mitos del pueblo quechua, Arguedas veía un recurso pedagógico. No podía ser de otra manera. Él dice: "No encontré ninguna poesía que expresara mejor mis sentimientos que llegaban de buena gana a pulsar las fibras de mi corazón con mucha ternura, cariño y amor a los hombres y a la naturaleza"[14].

Es en el Colegio Pumacahua de Sicuani donde el maestro instrumenta con mayor amplitud el folklore al servicio de la educación. Estimula a sus alumnos a componer poesías, relatos y comentarios inspirándose en la vida cotidiana y la naturaleza de los pueblos. Así lo evidencia, en otra carta a José María Jimeno:

> "Estoy haciendo trabajar a los muchachos. No te imaginas cuán feliz soy constatando las formidables posibilidades de estos muchachos mestizos. Los hago trabajar bastante; están recolectando todo el folklore de le Región. Tengo un buen número de artículos originales, de cuentos, de leyendas y de descripción de pueblos y aún de trabajos más serios sobre economía, costumbres… Cuando pueda editar mi revista ha de ser algo verdaderamente valioso. Ya verás. Ha habido ratos en que no sé cómo he contenido las lágrimas, leyendo estas páginas. Hoy te mando algunas copias de los trabajos de literatura, porque los otros son algo más largos y te los remitiré pronto. Lobo Rojo, te entregará las copias. Son todos poemas hechos en clase, delante de mis ojos; las correcciones que he hecho son absolutamente mínimas. No te imaginas las enormes posibilidades de trabajo que tengo. Es sencillamente infinito. Cuando vengas podrás darte cuenta claramente"[15].

---

14 *Loc. cit.*

15 Arguedas. *José Maria a Manuel Moreno Jimeno*. Sicuani, Agosto de 1939.

En una charla que Arguedas ofreció a un grupo de maestros en Lima "El cuento folklórico y el estudio de la cultura". Aludió su experiencia en Sicuani, sugiriendo otros elementos didácticos y recurriendo al ejemplo directo. Relata el mito de Adaneva, analiza su significado y enfatiza:

> "mis últimas palabras son para recomendarles que cuando estén en una comunidad, así en la sierra como en la costa, hay leyendas que explican el origen de las cosas, capten leyendas que les van a dar a ustedes una idea muy cabal de lo que piensa cada individuo de la comunidad acerca de lo es el hombre, cuál es su origen, adónde va, quién es Dios, cómo es Dios, etc."[16].

Por otro lado, en los mitos, cuentos y leyendas Arguedas encuentra una gran riqueza y emporio educativo. Su propio pensamiento impregnado de cosmología andina aparece sistemáticamente reflejado en muchos de sus libros y actividades. Así, en la introducción a *Dioses y hombres de Huarochirí* describe al yacana: "es el más poético de los pasajes de la obra". En otro testimonio, cuando elogia a la versatilidad de Carmen Taripa (informante del padre Jorge Lira), Arguedas recuerda el cuento del "Sicuanino negociante de harina":

> "Jamás fui presa de tanto horror; las palabras y la mímica de Carmen me trasmitieron y me dejaron impregnado del tema nefasto del cuento por días y días. Jamás volveré a encontrar a una intérprete de la literatura que conmueva tanto... Cuando ella nos narraba historias de seres legendarios, de zorros, loros, comadrejas, cóndores, ciempiés, leones, caballos, pumas humanizados, me transfiguraba a la niñez. Quizá por eso en los instantes de ingenuidad que, por ventura todos tenemos, alienta la convicción de que ella, después de muerta, se ha incorporado como un personaje más a ese maravilloso mundo que, mágicamente describía como si de él hubiera venido. Si tal fuera cierto escuchará nuestra voz"[17].

Es en la revista *Pumacahua* donde podemos encontrar las evidencias iniciales de su quehacer docente. Las constantes correspondencias que se expresan a manera de testimonios, lo hacen observar un mundo en el cual Arguedas está literariamente inmerso. En una de sus misivas hace ver su pasión, por Vallejo compartida con sus alumnos. Cuando escribe:

> "Y ahora te daré algunas noticias interesantes: he dado una clase especial, en todas las secciones del Colegio sobre Vallejo. Les hablé de la vida de Vallejo, bastante largo, de todos sus trabajos, de sus luchas, y de esto en detalle. Y

16 *Loc. cit.*

17 Arguedas, José Maria. *El zorro... Ob. cit.*

terminé leyendo algunos de sus poemas publicados en 'Garcilaso´. En el Segundo y Tercer año leímos tu hermoso artículo sobre Vallejo, escogí estas clases, porque son las mejores. Me gusta mucho tu artículo sobre Vallejo; hay una extraordinaria armonía entre el amor; la admiración, la más profunda conciencia del valor y de la significación de la obra de Vallejo; y todo esto con un estilo serenísimo y emocionante. La mejor prosa que he leído, de ti, hasta ahora. Los muchachos saben ahora, perfectamente quien fue Vallejo, y estoy seguro que lo quieren"[18].

Otro asunto: leímos en el segundo año el cuento de Pepe Ortiz:

"Esta es la mejor clase; y no sabía lo que hacía. Desagraciadamente, la lectura comenzó faltando 20 minutos para que terminara la clase, y no se pudo terminar; pedí que la concluyeran en la siguiente hora, porque les tocaba estudio. Y yo no sé todavía cómo el Director se enteró; creo que por el Regente, de las palabras gruesas que hay en el cuento. Y me hizo un escándalo mayúsculo. Tuvimos una discusión que acabó por hacerse violenta. Pretendí hacerle entender el criterio con que yo escogía la lectura en clase. Fue imposible. Es un hombre bueno, pero de estrechísimo criterio. Dijo que era 'monstruoso' que un escritor pusiera en boca de alguien un 'ajo', y '¡todavía lo escribiera con todas sus letras!'. La polémica duro como dos horas. Al fin logré coparlo, porque las razones que daba eran de una ingenuidad y de una cortedad extraordinaria. Perdió él, ante los alumnos y ante mí. Eso me dio mucha pena, porque es un buen hombre. Y acabé por abrazarle. Me emocioné bastante y él también. Todo terminó así. Ya te contaré esto con más detalles, le contaré también a Pepe. Por lo pronto adelántale la noticia, si lo ves"[19].

Es que durante el recorrido del Arguedas maestro se perfilaban momentos de tensión y angustia que llevaban, a los circunstancias más difíciles o de violencia en terminar en un abrazo de amistad y de amor humano. Quizás, y mejor expresión, de la bondad no se pueden ubicar en este autor, hacer de la gente un ser humano comprendido y lleno de sensibilidad por los otros. Algo expresivo, pero en realidad lo que quiere lograr es que el ser humano no sea ganado por la violencia. José María Arguedas acotaba en su tarea docente y producción literaria algún episodio de su vida infantil. La dedicatoria a uno de sus mejores escritos dice:

"A doña Catalina, mi madre india, que me protegió con sus lágrimas y su ternura, cuando yo era un niño huérfano alojado en una casa hostil y ajena. A

18 *Loc. cit.*

19 Arguedas. *José Maria a Moreno Jimeno, Manuel.* Sicuani, 11 de noviembre de 1940.

> los comuneros de los cuatro Ayllus de Puquio, en quienes sentí por primera vez la fuerza y la esperanza"[20].

Arguedas es observador y testigo de los cambios internos y externos del hervidero social peruano. De las gentes que buscan sacudirse de sus raíces tradicionales pugnando por alcanzar la modernidad:

> "Me ha informado de la creación de colegios Nacionales en Chipao, en Aucará, de la provincia de Lucanas; en Pacarán del valle de Lunahuaná... Colegios allí?. Si mi padre fue recibido en los dos primeros pueblos hacia 1918 como si fuera un semidiós por el solo hecho de ser Juez de primera instancia y, Pacarán, en donde dormí una noche, en 1929, era un pueblito resignado con su analfabetismo; era una especie de pequeño ratón adormecido. En el mes de Junio de 1966 volví a Pacarán; hierve de niños y colegiales, de tránsito mecanizado... Los caballeros tampoco han quedado como eran. Existía en mis tiempos de niñez y adolescencia, aristocracias provincianas con rasgos típicos"[21].

Y esa aristocracia que residía en las capitales de las provincias, inclusive en las antiguas y suntuosas moradas de sus haciendas, desapareció en estas décadas (1960-1980); de casi todas las capitales excepto quizá Arequipa o Piura. Ellos se trasladaron a Lima, se estandarizaron. Y han intentado mantener la distancia cultural con la clase baja, a toda costa. Siguen la moda anualmente cambiante de las capitales "rectoras de Europa y América" Con esta imagen, preparada para la colección "Perú-Vivo", José María Arguedas, recomienda conocer el contexto histórico en el que se realiza la educación. Saber diferenciar las costumbres y las tradiciones de cada región porque esta diversidad de creencias perfila el modo de ser de cada persona. Conocer esta realidad social es un arma importante para el educador. También es muy valioso familiarizarse en el paisaje geográfico local. Así l menciona José María Arguedas en más de una ocasión:

> "Hermano, tengo la conciencia que en este mismo cuarto donde estoy tú has de escribir un libro de poemas. No puede ser de otra manera. Nuestra casa es hermosísima; de aquí, de esta ventana, se ve la cordillera, pero antes hay un centenar de casitas maravillosas. ¿Te acuerdas de Llocllapampa? ¡Oh, esto es mucho más que eso! Qué bien se va a sentir tu alma en esta mi casa, bajo esta luz, frente a este paisaje tan grande y tan profundamente hermoso. A ti que e gusta levantarte temprano: en los eucaliptos que rodean nuestra casa cantan

[20] Arguedas, José Maria. *A Nuestro Padre creador Tupac Amaru*. Lima, Ed. Salkantay, 1962, p. 5.
[21] Arguedas. *Perú vivo*. Lima, Mejía Baca, ed., 1966.

> todas las aves de esta tierra; abrirás la ventana y hablarás con ellas; verás cómo llega el sol a estos eucaliptos. Podemos ser esos días los hombres más felices del mundo. Hay aquí hermosísimas… verdaderas maravillas, en tu alma tiernísima ellas harán el más bello y el más humano poema. A veces, en las tardes ¡cómo pienso en que tu espíritu se confundirá con la hermosura de esta tierra! Me emociono tanto a veces, que ya me creo tú, comulgo esta luz y este cielo en tu nombre. ¡Tienes que venir Emmanuel."[22].

Como la educación se practica también de manera espontánea, por imitación o necesidad, Arguedas encomia la sabiduría de los maestros artesanos, músicos, danzantes y sacerdotes indígenas que cuidan la pureza con su sapiencia de generación en generación. Esto se puede ejemplificar con los libros que publicó Angel Rama en 1975 y 1976.

Los maestros deben conocer, en lo esencial, a sus alumnos: tanto sus estados visibles, como sus interioridades psíquicas. De este modo podrán canalizar sus inquietudes, aliviar sus pesares y represiones. Arguedas es claro al respecto:

> "Un maestro no puede formar a sus niños, no puede ponerse en comunicación íntima, cariñosa con ellos, si no conoce lo más aproximadamente posible cómo es su espíritu... El modo de ser de los niños de Lima, por ejemplo, es completamente distinto del modo de ser de los niños de una aldea andina"[23].

En su ensayo: "El niño indio y los factores que modelan su conducta" apreciamos con toda nitidez el encuentro entre maestro y comunidad; entre el maestro y el niño. Arguedas propone aquí una verdadera teoría educativa. Recurriendo a su formación profesional y a las acciones grotescas que, impactaron traumáticamente en su personalidad, afirma:

> "El niño que nace y crece en un mundo en que la vida humana está relacionada y depende de la vida consciente de las montañas, de las piedras, insectos, ríos, lagos y manantiales, se forma considerando el mundo y su propia existencia de una manera absolutamente diferente que el niño de una ciudad, en el que sólo el ser humano está considerado como animado por un espíritu"[24].

---

22 Arguedas. *José Maria a Moreno Jimeno, Manuel*. Sicuani, 9 de abril de 1939.

23 *Loc. cit*.

24 Arguedas. *Nosotros los maestros*. Lima, Ed. Horizonte, 1980.

Las creencias mágico-religiosas, impregnadas en la imaginación de los niños, podían potenciarse adecuadamente o aplastarlo torpemente:

> "Cuando yo tenía unos siete años de edad, encontré en el camino seco, sobre un cerro, una pequeñísima planta de maíz que había brotado por causa de alguna humedad pasajera o circunstancia del suelo, o porque alguien arrojó agua sobre algún grano caído por casualidad. La planta estaba casi moribunda. Me arrodillé ante ella, le hablé un buen rato con gran ternura, bajé toda la montaña, unos cuatro kilómetros y llevé agua en mi sombreo de filtro desde el río. Llené el pequeño pozo que había construido alrededor de una planta y dancé un rato, de alegría. Vi como el agua se hundía en la tierra y vivificaba a esa tiernísma planta. Me fui seguro de haber salvado a un amigo, de haber ganado la gratitud de grandes montañas, del río y los arbustos secos que renacían en febrero. Un pariente mío, en cuya casa habitaba, pero con cuyos indios de verdad vivía, se mofó de la hazaña cuando se lo conté. Yo me quedé estupefacto y herido. Ese hombre que no parecía sentir respeto por la vida del maíz, podía ser un demonio. Quien ofende al maíz despierta el resentimiento de la madre del maíz, o del trigo si de éste se trata. Entonces la madre se irá a otros pueblos lejanos y el maíz o el trigo no volverán a germinar en la tierra hasta que la ofensa sea reparada"[25].

En otro pasaje Arguedas remarca que los niños indios asocian sus juegos a las actividades productivas de sus padres por lo que, sería recomendable, instrumentarla al servicio de la pedagogía. "Educar como jugando" es un lema que guía al arte de la formación integral: "el niño juega casi invariablemente a manera de un entrenamiento para realizar bien sus ocupaciones de adulto. Podríamos hablar de un tipo de juego funcional y no de recreación pura. Juega imitando las faenas que realizan los mayores: ara, "arrea animales" que pueden estar representados por piedras o insectos y los encierra en los "corrales" toscos, primorosamente construidos de guijarros o trozos de barro seco: "construye" casas, acueductos, hornos, molinos". Aquí relata la entrega y la emoción con que construyeron un "molino" con un niño indio a los 13 años y cómo fueron víctimas por haber fabricado ese "curioso adefesio" que se derrumbó bajo la bota endiablada del viejo patrón:

> "yo quedé herido para siempre contra ese viejo avaro; el niño indígena se acurrucó al pie de un árbol de chirimoya e hizo cuanto le era posible por

25 *Loc. cit.*

parecer que no existía. Yo estaba llorando a torrentes cuando el viejo demonio se fue"[26].

Otros casos, en que se asocia el juego a la educación aparecen en *Los ríos profundos*. En el capítulo del "Zumbayllu" la ensoñación, el encanto y el rearme anímico transforman al alumno Ernesto (Arguedas):

> "Encordelé mi hermoso zumbayllu y lo hice bailar. El trompo dio un salto armonioso, bajó casi lentamente, cantando por todos sus ojos. Una gran felicidad, fresca y pura iluminó mi vida. Estaba solo contemplando y oyendo a mi zumbayllu que hablaba con voz dulce, que parecía traer al patio el canto de todos los insectos alados que zumban musicalmente entre los arbustos floridos"[27].

El afecto y la ternura. La comprensión amical y hasta paternal con los educandos fueron normas que alentó Arguedas en su quehacer docente que se inició en 1939 en el colegio Nacional "Mateo Pumacahua" de Sicuani. Por eso, este ensayo, es así mismo un homenaje a los colegas que batallan día a día por educar con el ejemplo y la autenticidad a los jóvenes del "Perú hirviente de estos días". Recuperar nuestro status, socialmente ignorado, tiene que partir de nosotros mismos. Trabajamos para el futuro como lo hicieron en la antigüedad Huatyacuri, el héroe dios con traza de mendigo y el Inkarri liberador "sin rabia" ni desesperación.

---

26 *Loc. cit.*

27 Arguedas, José Maria. *Los ríos profundos*. Montevideo, Ed. Losada, 1966.

Bibliografía

Arguedas, José María. *Obras completas*. Praga, Checoslovaquia, Ed. Horizonte, Cinco Volúmenes, 1938.

Formación de una cultura nacional indoamericana. Colombia, Siglo XXI Editores, 1981.

Nosotros los maestros. Lima, Ed. Horizonte (Libro fundamental), 1986.

Barrantes, Emilio. *La escuela humana*. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1964.

(Compilador). *Ensayos sobre la educación peruana*. Lima, Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma, 1999.

Guadarrama, Pablo. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Boyacá, Colombia, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2002.

"Enrique José Varona ante la condición humana". Xerox. s/f.

Forgues, Roland. Ed. *José María Arguedas. La letra inmortal. Correspondencia con Manuel Moreno Jimeno*. Edic. de Los ríos profundos, 1993.

Jordan, José Antonio. *La escuela multicultural. Un reto para el profesorado*. Barcelona, Ed. Paidós, 1998.

Kapsoli, Wilfredo. "Presentación y selección". En Arguedas, José María. *Nosotros los maestros*. Lima, Ed. Horizonte, 1986.

Modernidad y tradición. Lima, Ed. Lumen, 1996.

Melich, Joan – Carles. *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona, Ed. Paidós, 1998.

Merino de Zela, Mildred. "Vida y obra de José María Arguedas". En *Revista Peruana de Cultura*. Lima, Casa de la Cultura del Perú, Nºs. 13-14, diciembre, 1970.

Muelle, Jorge C. Arguedas, J. M. y Merino, Mildred. *Acerca del folklore*. Lima, Maniobra, 1991.

Salazar Bondy, Augusto. *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. Lima. Ed. Casa de la Cultura en el Perú, 1969.

LUIS FELIPE ALARCO LARRABURE (1913-2005)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Víctor Santiago Céspedes Agüero

Nació en Lima, en 1913. Sus padres fueron Gerardo Alarco Calderón y Rosa Mercedes Larraburre y Correa. Descendiente de Don Hipólito Unanue. Hermano de la musicóloga Rosa Alarco, del padre Gerardo y del ingeniero Eugenio y del psicólogo Francisco, pertenecía a una familia progresista de intensa sensibilidad social, gracia y erudición. Estudió en el *Deutsche Schule* entre 1921 y 1930. Desde 1931, realizó su Instrucción Superior en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos. Durante cinco años, cursó Filosofía en Alemania con Nicolai Hartmann y Martín Heidegger. De estos estudios de filosofía en universidades alemanas Luis Felipe Alarco evocará: «Mi experiencia del nazismo [...] me hizo comprender que toda forma de dictadura, cualesquiera que sean sus justificaciones – la sinrazón convertida en furor–, constituye un retroceso en la historia y un menos en la condición humana»[1]. Al regresar optó el Grado de Bachiller en Humanidades con una tesis sobre *El Diálogo Agonal en el Problema de la Inmortalidad* (1941) y el Grado de Doctorado en Humanidades con una tesis sobre, *Lo metafísico en la Filosofía de Nicolai Hartmann* (1941). Fue docente en las Facultades de Letras y de Educación. Ejerció la Jefatura del Departamento de Investigaciones Pedagógicas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos del Instituto Psico-Pedagógico Nacional. Estuvo entre los fundadores de la *Sociedad Peruana de Filosofía*. Participó en el Congreso Internacional de Filosofía en Lima, que se realizó del 16 al 26 de julio de 1951. El Consejo Nacional de la Universidad Peruana (CONUP) lo nombró el 2 de mayo de 1969 miembro de la Comisión de evaluación de la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP), presentó su informe que sirvió de base para declarar la UNCP en completa reorganización. Fue miembro de esta Comisión reorganizadora, la cual puso en orden todos los aspectos de la Universidad convocando a concurso nacional de cátedras. Criticó la Reforma de la Educación en *La Prensa* entre el 4 de octubre de 1970 al 20 de diciembre de 1970[2]. A principios de 1974 se jubiló, siendo reconocido como profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Meses más tarde, mayo de 1974 inicio su militancia en *Acción Popular*, justo cuando el gobierno militar declaró a *Acción Popular* fuera

1 Alarco, L. F. *Reflexiones sobre la educación peruana y la democracia en el Perú*. Lima, Minerva. Colección El populista, 1979, p. 7.

2 *Op. cit.*, pp. 78-127.

de la ley[3]. Alarco fue arrestado el 4 de agosto de 1974 por una supuesta participación como promotor intelectual de las manifestaciones en defensa de la libertad de prensa[4]. Fue puesto en libertad provisional el 16 de septiembre de 1974 por el Consejo Supremo de Justicia Militar. El 20 de noviembre de 1974 fue deportado a Argentina por «saboteador»[5]. Retornó a la caída del gobierno que lo deporto hacia 1975. Fue Secretario General de Ideología y Cultura del Partido *Acción Popular*. El gobierno del Arq. Belaunde lo nombro Ministro de Educación (1980 - 1981) reabriendo las puertas de la Universidad Nacional de Educación de La Cantuta, pero el corto tiempo de su mandato le impidió desarrollar otras iniciativas. Al dejar el ministerio de Educación fue nombrado Embajador ante la UNESCO (1981-1984), durante esta gestión se obtuvo el reconocimiento de Cusco y de Machu Picchu como patrimonio cultural de la humanidad. Participó el 2 de agosto de 1994 en el Seminario *El marxismo de José Carlos Mariátegui* efectuado en el marco del Vº Congreso Nacional de Filosofía realizado en la Universidad de Lima y en el homenaje por el 80 aniversario de Francisco Miro Quesada Cantuarias realizado por la Facultad de Matemática en 1998. Falleció el 15 de octubre del 2005.

Entre sus publicaciones tenemos: *Nicolai Hartmann y la idea de la Metafísica* (1943); *Lecciones de Metafísica* (1947, 1958, 1960 y 1965); *Lecciones de filosofía de la educación* (1949,1954, 1980); *Ensayos de Filosofía prima* (1951); *Pensadores peruanos* (1952); *Sócrates ante la muerte* (1972) y *Jesús ante la muerte* (1981), *Reflexiones sobre la educación peruana y la democracia en el Perú* (1979) y *Pensamiento político de Fernando Belaúnde Terry* (1979?); finalmente *Tres autores. José Carlos Mariátegui. José María Arguedas. Martín Adán* (1995).

La obra de Luis Felipe Alarco puede enmarcarse en tres dimensiones fundamentales del desarrollo de su quehacer filosófico, pero de hecho constituye, en su totalidad, un cuadro armonioso de pensamiento que lo muestra como uno de los más dignos representantes de la filosofía peruana. Interesado en la fenomenología «analítica»[6] como método, la aplica al campo de la metafísica, la filosofía de la educación, y la filosofía e historia de las ideas en el Perú.

---

3 Cf. *La Razón* de Buenos Aires, 21 de noviembre de 1974. En Alarco, L. F. R*eflexiones sobre la educación peruana y la democracia en el Perú. Op. cit.*, p. 239.

4 Alarco, L. F. *Op. cit.*, pp. 214-216. En la pagina 214 nos dice: «Sábado 9 de agosto. Cinco día de mi detención.» y en la pagina 216 «Domingo 10 de agosto. Mañana se cumple dos semanas de nuestro ingreso en este lugar carente de puerta de salida», pero debió estar escrito «Mañana se cumple una semana...»

5 Alarco, L. F. *Op. cit.*, pp. 238-239.

6 «la descripción analítica del fenómeno» Cf. Alarco, L. F. *Nicolai Hartmann y la idea de la Metafísica.* Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1943, p. 13.

Las contribuciones del maestro a la filosofía constituyen un importante aporte fenomenológico y metafísico. Al abordar su *Filosofía prima*, Alarco sostiene que desde la «dialéctica trascendental» de Kant se niega la posibilidad de una Filosofía Prima, en el sentido de Aristóteles, que responda a las tres ideas-problema que traza Kant en su primera crítica, la Idea cosmológica, la Idea psicológica (referida a nuestra condición) y la Idea teológica (u onto-teo-lógica). Por eso Alarco, las aborda «más acá de la especulación audaz [...] Más bien, son planos diversos y sucesivos los que emergen, resultado de la necesidad de dilucidar problemas capitales». Por mucho que estas cuestiones no puedan ser resultas en forma de conocimiento científico, o en modalidad epistémica, o «sin bríos para alcanzar las raíces»; él «ha escrito estos ensayos, no obstante, –dice– como expresión de la búsqueda anotada»[7].

«El gran merito de Hartmann» según Alarco, es «haber descubierto en los principios –considerados desde antiguo como estrictamente racionales– un trasfondo incognoscible»[8]. Sin embargo, Alarco precisa que el error de Hartmann consiste en considerar que sólo lo irracional de la cuestión del ser es metafísico, es decir, «el haber hecho de una diferencia puramente gnoseológica la base de su concepción metafísica»[9].

Indiscutiblemente, en el *ser* hay un fondo irracional que actualmente no puede ser conocido. Pero es un error considerar que el ser es pura y totalmente irracional. Existen múltiples aspectos que pueden ser conocidos, ya que se les puede analizar, describir[10].

Para Alarco la demarcación entre lo racional y lo irracional se va constituyendo a medida que progresa el conocimiento, pues «lo irracional surge paulatinamente de lo racional. Es como el trazado de una línea que se diluye lentamente», pero esto es así porque «los principios racionales no están escindidos ontológicamente de los irracionales, sino que pertenecen a la misma zona y deben ser estudiados, por tanto por la misma disciplina filosófica»[11].

Uno de esos problemas metafísicos que aborda Alarco es el libre albedrío. Define Alarco que el libre albedrío «reside en la capacidad del hombre en virtud de la cual puede elegir entre diversas posibilidades que se le

---

7 Alarco, L. F. *Ensayos de Filosofía Prima*. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1951, pp. 5-6.

8 Alarco, L. F. *Nicolai Hartmann y la idea de la Metafísica. Op. cit.*, p. 84.

9 *Op.cit.*, p. 86.

10 Alarco, L. F. *Lecciones de Metafísica*. Lima, Juan Mejía Bacca & P. L. Villanueva eds., 2ª. ed., 1953, p. 45.

11 Alarco, L. F. *Nicolai Hartmann y la idea de la Metafísica. Op. cit.,* pp. 87-88.

presentan, sin encontrarse obligado por las circunstancias a decidirse necesariamente por una de ellas»[12]; pero el problema es ¿hay libre albedrío? Y aporéticamente nos propone las razones en pro y en contra. Asimismo nos presenta la tesis de Nicolai Hartmann que según Alarco parte de la solución kantiana, es decir, «El problema del libre albedrío sólo puede resolverse si determinación y libertad no forman oposición». Según Alarco, Hartmann «ha visto claro que en el mundo en el que se debate el hombre hay dos tipos de determinación»: la determinación causal y la determinación axiológica. Entonces se plantea el problema siguiente: ¿cómo puede existir la libertad de la persona en un mundo determinado?

Alarco expone que, Hartmann sostiene que este problema sólo puede resolverse si la persona posee en sí un tercera determinante que influye en la realidad ética; pues, la realidad ética no se agota en la regularidad natural y en la axiológica, sino contiene además la determinante personal. Los valores no determinan la realidad. El hombre puede realizarlos o no. Así el ser humano es el intermediario entre el mundo de los valores y el mundo real; pero es un intermediario imperfecto, pues sólo en esta forma es esencia moral: su imperfección es su libertad interior.

Finalmente, Alarco observa la tesis de Hartmann en los siguientes términos: 1.- Se le puede replicar a Hartmann que esa instancia tampoco puede ser libre, dado que ella no es una instancia abstracta, incualificada, sino que surge en un momento concreto, con la configuración de la persona individual. Entonces «su tesis se reduce a la petición de principio: el hombre para ser libre necesita tener una instancia libre, o lo que es más simple aún, el hombre libre tiene que ser libre». 2.- Nicolai Hartmann ha examinado el problema en abstracto, pues no lo hace desprender de un análisis ontológico previo del espíritu subjetivo. 3.- En consecuencia, la carencia de análisis ontológico del estrato concerniente al espíritu subjetivo no ha significado sólo una omisión, sino también un erróneo planteamiento de los supuestos del problema. Es decir, Nicolai Hartmann ha tomado el problema tal como lo dejaron Kant y Fichte: ¿cómo es posible la libertad en un ámbito psicológico determinado causalmente? Dado que el espíritu no es un mecanismo, es imposible, sin caer en especulación metafísica, resolver positivamente el problema del libre albedrío. 4.- Hay que distinguir entre la determinación que se da en la naturaleza y que equivale a causalidad, y la que se da en el espíritu y que equivale a libertad[13].

---

12 Alarco, L. F. *Ensayos de Filosofía Prima*. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1951, p. 25.

13 *Op. cit.*, pp. 32-36.

Aunque no se menciona el nombre de Heidegger, su espíritu aletea sobre toda la crítica de Alarco. A través de las expresiones hegelianas Alarco se remonta hasta Duns Escoto, pues asume que es invalido probar la libertad por el camino del indeterminismo, ya que éste es ontológicamente falso; en consecuencia concluye que la libertad es la autodeterminación, que no se asimila al azar, sino que es resultante de la determinación racional del propio ser.

Hay que relievar en Alarco la idea de hombre en sus *Lecciones de Metafísica*. En la segunda edición dedicó un capítulo a *la idea de hombre en la filosofía contemporánea*, como una respuesta a la razón crepuscular. Así nos dice que: «El decurso de las años hizo cada vez más patente la necesidad de informar acerca de las ideas contemporáneas sobre el hombre», ya que «la crisis contemporánea, [...], despierta la apetencia de orientación en el problema fundamental de lo humano»[14].

A mediados del siglo XIX se desarrolla la razón crepuscular que plantea la metafísica del naturalismo cuya consecuencia ética es el vitalismo:

> «El hombre, dicen muchos naturalistas, debe ser un buen animal. Porque la vida es lucha. Lucha por la existencia. Y aquí triunfa el más fuerte. La vida tiende a mantenerse a sí misma, a acrecentarse. La vida es instinto de poderío, voluntad de poderío. El mundo es de los más fuertes. Así ha sido siempre. Así es. Así debe ser. Así será. Porque sobre las convenciones sociales, más allá de los prejuicios éticos, triunfa lo autentico, lo natural, lo que el hombre es en sus profundidades: un ser biológico sediento de vida.»[15]

En esta forma la razón aparece como frenando los impulsos vitales, como enemiga de la vida. Así, «todo lo superior es remitido, de esta manera, a lo inferior. Lo inferior explica lo superior»[16]. Ya no se cree más en la superioridad de la razón, la que es atacada sin cesar. Alarco sostiene que desde el punto de vista histórico, aunque no todo haya sido negativo en la posición naturalista; no obstante, en lo fundamental, es errónea su tesis metafísica acerca del hombre[17]. Luis Felipe plantea cuatro críticas: 1.- No todo lo vital es valioso, 2.- No es lo vital, sino la calidad de lo vital decisivo, 3.- Lo vital debe ser configurado, 4.- No es lo biológico, sino lo espiritual lo que caracteriza al hombre.

---

14 Alarco, L. F. *Lecciones de Metafísica*. Lima, Juan Mejía Bacca & P. L. Villanueva eds., 2ª. ed., 1953, p. VII.

15 Alarco, L. F. *Lecciones de Filosofía de la Educación*. Lima, UNMSM, 1954, p. 17.

16 Alarco, L. F. *Lecciones de Metafísica Op. cit.,* p. 122.

17 Alarco, L. F. *Lecciones de Filosofía de la Educación. Op. cit*., p. 18.

Alarco reconoce que la vitalidad es un bien, pero la vitalidad puede poseer carácter positivo como negativo. Por ejemplo, impulsos vitales pueden conducir al crimen. Así el crimen por lo regular es signo de vitalidad, pero no por eso es valioso. Si lo vital puede poseer carácter negativo, entonces lo importante es la calidad de lo vital. Por tanto, cuando la vitalidad se encuentra encauzada hacia la obtención de valores superiores, entonces la vitalidad es un bien. Pero esto a todas luces es insuficiente según Alarco. Hay impulsos vitales que deben ser contenidos. Pues el hombre no está condenado a ser esclavo de sus impulsos vitales, sino que es un ser libre. El hombre puede elegir y de este elegir nace su responsabilidad. El hombre libre actúa de acuerdo con normas éticas objetivas, subordina sus intereses individuales a los colectivos. En consecuencia, su vida biológica no es el valor más alto. Que la vida biológica no es el bien más alto se ve claramente en todos los casos de heroísmo: el héroe pierde su vida biológica para cumplir con su deber. Por eso, concluye Alarco, el naturalismo al descorrer sólo su aspecto animal, desfigura la esencia misma del ser humano, desconociendo que la vida autentica del hombre es la vida del espíritu[18].

Ahora, la muerte de Dios condiciona la investigación filosófica. No obstante, «si el ser fuese el concepto más vacío, carecería de sentido hincar la búsqueda en un ente preeminente. Pero, si al lado de su univocidad, posee variedad y riqueza, es posible que en algún ente reluzca con mayor relieve»[19].

Observa Alarco que, según Aristóteles, el ser no es el género del ente. El concepto ser no es, además unívoco. En este sentido piensa Alarco que Aristóteles rebasa la posición platónica, en la que se sitúa Hartmann. El ser ya no es el concepto más vacío, la pura abstracción, que lo identifica con la nada, al decir de Hegel, sino puede adquirir de nuevo, en principio y en cuanto trascendente, un contenido que rebase lo absolutamente negativo, sin devenir por eso en ente, y permaneciendo, no obstante, lo general del ente. Por consiguiente, si el ser es lo general del ente, no ha de encontrarse igualmente en cada ente[20].

Alarco concluye afirmando la hipótesis que si es exacta esta posición, es posible que ciertos entes reflejen más nítidamente el ser que otros, por ejemplo, el ente humano, según Heidegger; lo que significa, en determinado sentido, una secularización ontológica del ente divino de la filosofía

---

18 Cf. *Op. cit.*, pp. 19-20.

19 *Cf.* Alarco, L. F. «Dimensiones del ser» En Carrillo, Luis, ed. *Homenaje a Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima, UNMSM, 1998. p. 47.

20 Alarco, L. F. *Lecciones de Metafísica. Ibid.,* p. 55.

medieval[21]. Pues, el ente divino es expuesto, en la escolástica medieval, como el ente ejemplar[22].

La metafísica, para Alarco, sigue siendo la filosofía primera «que no significa un retorno a la filosofía prekantiana»[23]; pero, al ser analógica, y al darse la distinción ejemplar de manera principal en la persona, entendida no sólo como substancia sino también como relación, se tiene que acudir a la persona humana para que se complete como metafísica, y con esa metafísica de la persona, es que se inicia la antropología filosófica como mediadora. Asimismo, «la Antropología Filosófica indica lo que el hombre es en general y su singular puesto en el cosmos»[24], es insuficiente, pues «la meditación filosófica puede devenir teoría *aplicada*, al proyectarse a un ámbito histórico, a una situación concreta con el objeto de iluminarla»[25]. Alarco sentencia que «no se trata simplemente de lo que el hombre es, sino también de lo que debe ser [...]», de aquí nos sugiere que «[...]La *Antropología Pedagógica* intenta esta síntesis de lo teórico y de lo normativo, del ser y del deber ser del hombre»[26].

Esto se explica porque «el ser ontológico es compacto, es decir, existe como una correspondencia plena entre ser y ente. En el ser trascendente se abre una escisión con el ente. Está vinculado necesariamente al ente, pero se abre una distancia, desde que deviene en deber ser». Pues, «cuando se juzga que la búsqueda del ser es la tarea fundamental de la filosofía, se entiende el ser trascendente», es decir, «el sentido del ser, su porqué último, su para qué»[27]. El ser trascendente está más allá del ser lógico y del ser ontológico, aunque no es idéntico al divino, pero comparte un rasgo esencial: el otorgar sentido. Usando su intelecto algunos podrán catalogar la cuestión como seudoproblema, pero en ese caso tendrán que explicar por qué se divisa el mundo como teniendo sentido[28].

Por eso, Alarco rebosa superioridad frente a un Unamuno decimonónico, por haber nacido en una centuria en que se distinguen varias modalidades de la razón, sujeta a su vez a ulteriores desenvolvimientos e incluso algunas que conduzcan hacia el fundamento primero[29]. Y sin embargo, como base de su pensamiento se encuentra los planteamientos de Unamuno.

---

21 *Ibid.,* p. 56.
22 Cf. Alarco, L. F. «Dimensiones del ser». *Art. cit*., p. 62.
23 Alarco, L. F. *Nicolai Hartmann y la idea de la Metafísica. Op. cit*., p. 17.
24 Alarco, L. F. *Lecciones de filosofía de la educación. Ibid*., p. 9.
25 *Ibid*., p. 5.
26 *Ibid*., p. 9.
27 Alarco, L. F. «Dimensiones del ser». *Ibid*., p. 63.
28 *Cf. Art. cit*., p. 64. Este argumento de Alarco se asemeja al de Schaff. Cf. Schaff, A. *Filosofía del hombre: ¿Marx o Sastre?*. México, Grijalbo, 1965, p. 101.
29 Cf. *Op. cit*., p. 112.

Para Alarco uno de los problemas capitales del hombre es la inmortalidad. Su tesis de bachillerato *El Diálogo Agonal en el Problema de la Inmortalidad* fue condensada y recogida en *Ensayos de Filosofía Prima* simplemente como *La Inmortalidad*. Alarco sostiene que este problema «constituye uno de los problemas capitales del hombre», pues su respuesta condiciona radicalmente la idea de nuestra posición en el cosmos. No obstante teóricamente, es un problema derivado. Su afirmación depende de una concepción religiosa; desde el ateismo ni siquiera es problema.

Como el titulo de su tesis lo indica es un diálogo aporético en el cual Alarco procede a «exponer algunos de los posibles puntos en debate, sin identificarse con ellos». Siguiendo a Unamuno es un dialogo agonal entre la razón y el corazón que ha reescrito con más lógica y al sabor de una poética peruana[30]. Aun cuando escribe muchas cosas sugerentes sólo daremos cuenta de su intento de superar la aporía de Unamuno. Alarco piensa que hay dos supuestos equivocados: 1.- Se ha considerado el anhelo de inmortalidad como natural y necesario. Podría probarse que esto no es exacto: hay hombres ilustres satisfechos con su finitud. Y no es cierto que este anhelo exista siempre. 2.- Se ha sostenido que la razón niega la inmortalidad. Pero usando la razón unos afirman la inmortalidad y usando la razón otros la niegan.

Ahora bien, Alarco reconoce que pueden estar «en la verdad las que sostienen que la inmortalidad no puede probarse valiéndose exclusivamente de la razón pura». No obstante, otros problemas filosóficos se encuentran en el mismo caso: «el libre albedrío, la existencia del mundo exterior, la validez objetiva del conocimiento, etc.». No se pueden probar en forma lógica de manera directa, pues los argumentos no conducen de manera apodíctica a la consecuencia. Sino «sobre la base de una consideración primera, de intuiciones subjetivamente evidentes, como se llega a una compresión pre-ontológica». Para Luis Felipe «la argumentación filosófica opera en estos casos *a posteriori*; se limita, por lo regular, a explicitarla» y así «los alegatos en pro no constituyen sino una consecuencia». Entonces quienes se oponen a la inmortalidad «no lo hacen por la insuficiencia de determinados argumentos singulares, sino porque parte de una concepto de hombre en el que se encuentra anulada la idea de la divino». Por eso, para éstos no hay problema. En cambio, quienes la afirman «encuentran los argumentos que la aclaran y justifican»[31]. Si la admisión de la idea de lo divino despeja el horizonte para formular la inmortalidad, entonces no es un problema fundamental, sino derivado de una previa dilucidación del problema de Dios.

---

30 *Op. cit.*, pp 41-44. Por ejemplo: la sed de inmortalidad unamuniano es el anhelo de un mañana eterno Vallejiano.

31 *Op. cit.*, pp. 56-57.

En torno a la existencia divina, Luis Felipe plantea que el problema de Dios tradicional es la índole de su esencia, pues parte del supuesto de su existencia. Pero en la modernidad, se debate su existencia misma. Alarco dilucidará las diversas hipótesis que ha planteado el ateismo para explicar la idea de Dios. Estas hipótesis son 5 a las que replica. Ad 1. La explicación científica causal tiene límites infranqueables. Por ejemplo, la obra artística se encuentra sujeta a las leyes de la física, pero constituye una entidad que las rebasa. Es susceptible de una interpretación física, pero ésta no llega a lo sustantivo. Se da una imposibilidad de principio, pues se mueve en otro plano. Ad 2. Suponiendo que sea un sentimiento primario de terror el que conduzca a la idea de Divinidad; ello explicaría sólo por qué psicológicamente se adquiere dicha idea, pero no dilucidaría su validez. No porque una idea se produce en esa situación es necesariamente falsa. Pues, ciertos sentimientos de angustia son susceptibles de proporcionar una compresión más honda acerca de lo humano y aproximar a la vivencia de lo divino: «Frente a la muerte [...] entra el hombre de súbito en contacto con su propio destino, con lo inacabado de su vida, con sus abismos, con su límite cierto».

Se sostiene que la ciencia le devuelve al hombre confianza en si mismo y fe en el porvenir sobre la tierra, pero si es metafísicamente débil. La debilidad que porta la existencia humana no pude ser descartada. Esto «no se debe a una construcción especulativa del filósofo: es un hecho más vigoroso que toda teoría, confirmando en lo irreparable de la muerte». Alarco concluye esta contestación sosteniendo con honestidad que «es verdad que no es necesario que exista ese sentido trascendente. Pero sí es verosímil […]»[32]. Ad 3. Si la Moral y el Derecho son sólo fruto del hombre en un momento histórico, dejan de existir en sí, por tanto son una ficción. El hombre superior que lo reconoce se sitúa más allá del bien y del mal. No existe distinción ética objetiva desde el punto de vista de los actos puros. La diferencia se produce en el momento mismo de juzgarlos. La eticidad desaparece de los actos mismos; radica en los juicios que juzgan. Pero, esto va contra el *factum* del juicio moral. Es claro que puede ser mera ilusión. Pero de esta ilusión participaría también los relativistas, defensores de esta teoría, cuando juzgan espontáneamente los actos ajenos o propios.

En determinadas circunstancias históricas hay valores que dejan de ser cumplidos. Pero no por eso pierden validez. Pues, «para captar ciertos valores es indispensable haber alcanzado un nivel conveniente de sensibilidad y fineza espirituales». Así, el devenir nos presenta siempre tareas renovadas. Por lo

32 *Op. cit.*, pp. 68-69.

tanto nos coloca en circunstancias cambiantes que nos incitan a descubrir nuevos valores[33].

Si alguien realiza el bien para obtener futuras recompensas, su actitud es farisea no es justo sino egoísta. El hombre justo y piadoso actúa guiado por un doble amor, su amor al hombre descansa en aquel otro, que asciende a lo divino. Cuando hace bien a su prójimo hay un amor que se concreta en éste y como un transfondo de gratuidad al Creador en el que anhela que reposen su actos. El prójimo no es medio, sino un fin, un ser a quien hay que amar, pues lo necesita. Pero, precisamente son sus virtudes de justo las que serán premiadas. Ad 4. Que la idea de Dios dependa de las circunstancias socio-históricas no implica que Dios sea sólo una idea humana. Pues la gnoseología realista de Alarco sostiene que «Toda idea se encuentra condicionada en su g-énesis por factores sociales y psicológicos.[...] Pero la idea apunta más allá de sí misma a un contenido objetivo. Y éste puede existir independientemente de la idea», es decir, «Cambios en la *idea* de un ente, no entraña cambios en el *ente* mismo»[34].

Alarco reconoce que cada religión tiene su propia imagen de Dios, pretendiendo ser la verdadera; sin embargo, mantiene que más consecuente es la tesis que sostiene la existencia de Dios que su opuesta: «si se admite la existencia de Dios es comprensible por qué el ser humano lo ha presentido y buscado a través de los tiempos», sino «es difícil explicarse este hecho». Para la postura realista de Alarco «el hecho de la diversidad de creencias es comprensible debido a los diversos grados de mentalidad, de madurez, de cristalización histórica de los pueblos.» Ad 5. Alarco sostiene que la doctrina marxista procede de manera unilateral en el problema de la religión, pues «no examina [...] si en todos los casos y de manera exclusiva favorece a las clases dominantes, sino que parte del supuesto que *tiene que ser* instrumento de ellas»[35]. Ya *a priori* se ha decidido que la religión es el opio del pueblo, de ahí que todo acto de caridad, de amparo de los intereses populares aparece como un ardid, como una maniobra. Asentada esta tesis los marxistas no tratan de falsarla, sino que buscan hechos que la verifiquen. Los hechos que la falsan

---

33 *Op. cit.*, p. 71 Este argumento de Alarco se basa en el platonismo axiológico de Hartmann «Perhaps there is also an enlargement of the field of valuational vision. But the fact is that we always survey only a limited section of the realm of the values, while we remain blind to the other sections. That is the reason why (sic) historical shifting of our gaze, with circle light, on plane of self-existent value» Cf. Hartmann, Nicolai. *Ethics. Vol I. Moral Phenomena*. Londres, George Allen & Unwin, 1932, p. 228-229.

34 *Cf.* Alarco, L. F. *Ensayos de Filosofía Prima. Op. cit.*, p. 72.

35 *Op. cit.*, pp. 73-74.

son ignorados o aparecen en la penumbra. Esa «es la manera menos científica de tratar la realidad»[36].

Alarco replica que si la religión es un instrumento de clase, no por eso se habría demostrado su falsedad: «La religión es, [...], la forma como el hombre cree y lo adora. Pero no es Dios mismo. Por eso, la critica anotada, de ser exacta, iría contra las religiones positivas, no contra la religión. Por que si Dios existe, la religión es necesaria»

Alarco rechaza las argumentos tradicionales de la existencia de Dios en el entendido que todo argumento inductivo de la existencia de Dios supone una petición de principio. Según Alarco, la tesis creacionista presupone dicha existencia. Además, Alarco da por sentada la destrucción kantiana de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios. Sin embargo, «Dios existe más allá de la validez de tal o cual argumento que intente patentizarlo»[37].

Todo el drama de Alarco se mueve dentro de las premisas Unamunianas, pues Dios queda eliminado de la naturaleza para refugiarse en el interior del espíritu humano. Si Alarco fuese protestante no habría drama, pero es católico. En consecuencia, tiene que admitir el «extraño dogma»[38] de la fe en la razón: «Si alguno dijere que Dios, uno y verdadero, nuestro creador y Señor, no puede ser conocido con certeza a partir de las cosas que han sido hechas, con la luz natural de la razón humana: sea anatema.»[39] Por eso, Alarco admite que el hombre puede llegar, sin revelación divina y sin otros medios que los naturales a Dios.

Alarco implícitamente supone la problematicidad de la realidad: «En la dimensión mundana se origina destrucción, violencia y sufrimiento. Lo inhumano es una de las caras de la existencia ¿Dónde radica la razón última, el

---

36 *Ibid.* Este argumento de Alarco se asemeja al de Lakatos «Marxism, for Popperian, is scientific if the Marxists are prepared to specify facts which, if observed, make them give up Marxism. If they refuse to do so, Marxism becomes a pseudoscientific. It is always interesting to ask a Marxist, what conceivable event would make him abandon his Marxism. If he is committed to Marxism, he is bound to find it immoral to specify a state of affairs which can falsify it.» Lakatos, I. «Science and Pseudoscience» En: Curd, M. y J. A. Cover (eds.). *Philosophy of Science: the central Issues*. New York-London, WW. Norton and Co., 1998, p. 23.

37 *Op. cit.*, p.75.

38 *Cf.* Russell, B. *Why I am not a Christian?* Londres, George Allen, 1957, p. 3 «You know, of course, that the Catholic Church has laid it down as a dogma that the existence of God can be proved by the unaided reason. That is a somewhat curious dogma, but it is one of their dogmas».

39 «*Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit.*» Vaticano I. Cánones [sobre la fe católica] *2. De la revelación.* 1.

para qué del todo?»[40]. Ante ello, sostiene una hipótesis plausible: «un mundo con Dios es más transparente e inteligible que sin El»[41], pues sólo es posible llegar a una presunción, no a una conclusión rigurosamente necesaria[42].

El argumento de Alarco revaloriza la prueba cartesiana de la existencia de Dios, ya que para él, Descartes ha entrevisto algo sustantivo: «Dios reside en lo más propio del hombre: en su espíritu»; sin duda, en el espíritu está la idea de Dios y ella es más evidente que el entorno. Admitido esto, Alarco invierte el sentido de la prueba cartesiana: «el hombre tiene la idea lo perfecto. Pero no llega a Dios por la idea de lo perfecto, sino viceversa»[43], es decir, «si un ser por sí existe, es perfecto», después de la critica kantiana al argumento ontológico de San Anselmo sólo se puede establecer *a priori* la hipotética.[44] Igualmente, admite que las cosas creadas son medio de conocer a Dios solamente a título de causa ocasional, en el sentido de que despertarían en nosotros una idea innata de Dios, haciéndola consiente y distinta. Alarco ha escogido bien ya que se condena el kantismo, pero no el inneísmo cartesiano[45]. El argumento de Alarco no es deductivo, pues «a Dios no se llega como al resultado de un silogismo» pero tampoco inductivo, pues «Aquí se arriba a El no por inducción», entonces tiene que ser un argumento abductivo; que Dios existe es un hecho que a fin de cuentas sólo puede ser aceptado sobre la base de una confianza basada en la misma realidad: «existe la vivencia de Dios»; pues a nadie se puede dar una prueba de la fe en Dios dejando de lado el componente existencial, ya que cada cual se vería así, en lugar de provocado a la fe dispensado de ella: «la vivencia de Dios es más fuerte que todos los argumentos»[46].

Para Alarco la vivencia de Dios no es una experiencia directa, sino «el hombre encuentra aquí a Dios mismo, transparente a pesar de su inefabilidad, luminoso y no obstante penetrado de misterio», pero ¿en virtud de qué se da por probado que la vivencia no puede deberse a la propia complexión o

---

40 Alarco, L. F. *Jesús ante la muerte*. Lima, UNMSM, 1981, p. 231.

41 Cf. Alarco, L. F. *Ensayos de Filosofía Prima. Ibid.,* pp. 75-76.

42 No otra cosa exige el Concilio Vaticano I, pues como dice Garrigou-Lagrange: «No se pretende dar un demostración matemática de la existencia de Dios». Garrigou-Lagrange, Reginald. *Dios. La existencia de Dios. Solución tomista de las antinomias agnósticas*. Buenos Aires, Emecé, 1950. p. 67.

43 Alarco, L. F. *Ensayos de Filosofía Prima. Ibid.*, p. 76.

44 *Cf.* Garrigou-Lagrange, Reginald. *Dios. La existencia de Dios. Solución tomista de las antinomias agnósticas*. Buenos Aires, Emecé, 1950, p. 238 «San Anselmo estuvo en un error al concluir que «el ser perfecto existe necesariamente de hecho» y debería haberse contentado con: el ser perfecto existe por sí, si es que existe.»

45 *Cf. Op. cit.*, p. 34-34.

46 Alarco, L. F. *Ensayos de Filosofía Prima. Ibid.*, p. 77.

temperamento, a la educación, incluso a los prejuicios, etc., sino que necesariamente tiene que provenir de Dios? Alarco es rotundo: porque «es Dios quien se revela al hombre»[47].

Y ante la revelación de Dios sólo cabe como respuesta la fe. Sin duda, para Alarco «el hombre de fe parece ubicarse al lado de los tránsfugas de la razón. No puede probar. Su certidumbre es indemostrable» sin embargo, la fe «no se inicia donde concluye el saber, como fantasmagoría ficticia, sino se ubica en otro plano, de manera análoga a como acontece en el arte. Es diversa manera de acercarse al ser.»

Alarco al describir la fe casi en un lenguaje wittgensteinano afirma que «sus evidencias pueden ser esclarecidas, aunque no probadas», de ahí que «el momento lógico retrocede ante la evidencia, que lejos de permanecer en el recinto objetivo, interviene y modifica» pues «la fe no es acrecentamiento de lo objetivo, de los contenidos del mundo» sino «La fe es rompimiento de la finitud, permaneciendo en ella. Todo queda igual y todo es transfigurado». Es decir, la fe «es vivir desde la verdad y hacia ella» de esta manera «testimonio y confesión»[48]. Alarco recapitula lo dicho afirmando que la vivencia de fe «es más fuerte, íntima, convincente que los sutiles caminos utilizados por la razón para alcanzar su sombra»[49].

Una antropología pedagógica es el meollo, el centro de la filosofía de Alarco y constituye, en verdad, un cuidadoso análisis de la educación del ser humano. Como hemos visto, Alarco asume lo perfecto, por eso para él «El ser humano es tarea, debe alcanzarse a sí mismo para ser. El sí mismo es meta lejana, y la más propia»[50]. Una de las formas de alcanzarse a sí mismo es la educación, pues la educación «es el proceso de su perfeccionamiento». Este perfeccionamiento «no concluye de manera definitiva mientras subiste el espíritu subjetivo»[51]. Así «en el decurso de su existencia se da un único proceso con diversas fases». Aunque «puede también interrumpirse o cesar», cuando dejamos de ser racionales para quedarnos como dogmáticos. Este proceso tampoco «se agota en una relación individual», sino es un proceso supra-individual. Alarco colige «la educación es el decurso histórico, en tanto los entes humanos son plasmados por el espíritu objetivo»[52].

Por eso, su antropología pedagógica empieza sosteniendo que «el hombre está en el mundo» es la nota esencial del ente humano, pues «requiere

47 *Ibid*., p. 76.
48 Alarco, L. F. *Jesús ante la muerte. Op. cit.,* pp. 721-722.
49 Alarco, L. F. *Ensayos de Filosofía Prima. Ibid.,* p. 77.
50 Alarco, L. F. *Jesús ante la muerte. Ibid*., p. 722.
51 Alarco, L. F. *Lecciones de filosofía de la educación. Ibid.,* p. 53.
52 *Ibid*., p. 54.

del mundo para existir», y por eso, «se encuentra ocupado *en* él», eliminando la distancia entre lo que necesita o quiere y lo que hay[53]. Según Alarco, el «mundo» se dice en varios modos: Como *naturaleza*, *contorno humano*, *morada*, *cosmos*, *taller*, *instrumento*, *pertenencia*, *contenido educativo*.

Sin embargo, la realidad educacional del siglo XX presenta un aspecto deteriorado, pues los fascinados por la ciencia proporcionan explicaciones abstractas que al educando nada le dicen acerca de su circunstancia. «Existe, así, un divorcio entra las ciencias naturales tales como la aprende en la escuela y la naturaleza tal como la vive». Es la pretensión de enseñar los conceptos científicos sin las intuiciones correspondientes, olvidando que las verdades científicas poseen difícil sentido para quien ignora sus referentes.

Sin embargo, el mundo es ancho y ajeno. Por eso, para Alarco el hombre «busca la comunicación porque el yo aislado es carente», para que el otro llene esa soledad carente. Aquí, el otro es «en quien se encuentra resonancia».

A partir de la época «moderna», todo hombre es persona, todo somos iguales. Sin embargo, cada ente humano es muy distinto. Alarco distingue «los hombres son distintos, en cuanto *factum*, pero son iguales en tanto *generalidad*», es decir, «hay ciertas notas comunes que le corresponden a todo hombre en cuanto hombre»[54].

Alarco presenta seis relaciones fundamentales con el otro: 1.- Entre el yo y el otro se da una relación de reconocimiento, dado que el yo «se busca a sí en el otro», el yo tiende a actuar y busca ser reconocido. «De ahí la inclinación al fariseísmo» y por lo mismo «el propio yo es siempre instrumento de la ajena vanidad». 2.- Entre el yo y el otro se da una relación de dominio, porque el yo busca adquirir poder sobre el otro, es un poder que intenta dirigir al otro. «O el otro es aquella expansión que avasalla», el yo dominado acepta y recorre los senderos que el otro ha trazado, «e incluso piensa como el otro piensa». 3.- Entre el yo y el otro se da una relación de admiración. «El otro es la norma, aquello que se intenta ser, a quien hay que alcanzar en lo posible». O «el otro aspira ser en el futuro, lo que el yo es en el presente». 4.- Entre el yo y el otro se da una relación de envidia. «El otro es aquello que no se es», pero que se desea ser y no se puede ser. Por eso, el otro es despreciado como compensación de la propia insuficiencia: todo acto suyo ha de ser deformado en su sentido e intención. «El yo se encuentra desarmado ante esta amenaza que denigra su existencia», a lo más puede «desdeñar a quien lo niega, o remontarse y absolver». 5.- Entre el yo y el otro se da una relación de amor.

53 *Op. cit.*, p. 227.
54 *Ibid.*, p. 238.

«El otro es a quien se ama», es un olvido de sí mismo para amparar al otro[55], es decir el don de servirle, por un desbordarse de vitalidad plena. El yo «se quiere a sí mismo en tanto ansía el bien del otro»[56]. «O es el otro quien lo ama», acompañándolo, socorriéndolo y apoyándolo en silencio, «porque el otro ama lo mejor de uno mismo». 6.- Entre el yo y el otro se da una relación de soledad. «Esta soledad no surge del ausencia del otro»[57], sino aquello que es en lo hondo no puede comunicarse[58]. Todo cuidado por él no ayuda en su intimidad ni anula su abandono. El otro no puede ser interpretado, analizado, comprendido desde nuestros yo. Hay una región en el otro en la que permanece inalcanzable, que no se transparenta, que subsiste recóndita.

«Comprender una existencia humana en su sustancia oculta, supone haber entre visto las raíces feraces que nutren a la persona, en su torrente y en su ritmo»[59]. «Es difícil comprender a un hombre. Heráclito advierte: *Aun cuando rastrees todos los caminos del alma, no puedes describir sus confines, tan profunda su condición*.»[60]. En consecuencia sostiene Alarco que: «La semblanza de un personaje histórico –aun cuando se cuente con fuentes originales […]–, se encuentra condicionada por la ideología de su autor quien destaca lo que le parece importante del material a su disposición. En este sentido es una elaboración […]»[61].

Esto es cierto siempre que por 'elaboración' no se entienda necesariamente 'falsear'. En suma, no parece haber ningún «puesto»

---

55 El amor que nos plantea Alarco transforma al yo para mejor siguiendo a Agustín. Cf. *Liberum Arbitrium* L. III cap. 25 «*Melior est autem cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis Dei*» (pero, es mejor cuando se olvida de sí mismo por el amor inconmutable de Dios).

56 La relación de amor que Alarco conceptúa es el amor benevolente de Tomás de Aquino. *Cf. Suma Teológica* II-II, q. 23, a. 1, co. «*benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus*» (benevolencia, es decir, cuando así amamos a alguien que le deseamos el bien).

57 *Cf.* Duns Escoto. *Ordinatio* III, d.2, q.1, n.17 «Quia ad personalitaten requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alteri naturae»(Porque para la personalidad se requiere la última soledad o la negación de la dependencia actual y aptitudinal de la persona a otra naturaleza).

58 *Cf.* Tomás de Aquino. *Summa theologica*, Iª q. 30 a. 4 co. «quod in definitione personae ponitur incommunicabile» (que en la definición de persona se pone incomunicable) así como también *De potentia*, q. 9 a. 6 co. «sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura» (pero el nombre de persona es significada formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subsistente en la naturaleza).

59 Alarco, L. F. *Pensadores peruanos*. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1952, p. 29.

60 Alarco, L. F. *Tres autores: José Carlos Mariategui, José María Arguedas y Martín Adán*. Lima, Amauta, 1995, p. 5.

61 Alarco, L. F. *Sócrates y Jesús ante la muerte. I. Sócrates*. Lima, UNMSM, 1972, p. 12.

privilegiado desde el cual se pueda ver todo lo que quepa decir de un conjunto relativamente complejo de realidades.

Ahora bien, para Alarco «la educación es una de las manifestaciones del espíritu objetivo», pues «el ente humano es conducido por el devenir del espíritu objetivo». El hombre se transforma precisamente en el transcurso de la historia. Estas variaciones no son producto de la biología, ni su consecuencia, sino esencialmente del espíritu objetivo. «El espíritu objetivo no se hereda, como ciertos caracteres orgánicos, sino que necesita ser transmitido». La transmisión de la cultura acumulada se transfiere gracias a la educación. Por un lado «el crecimiento espiritual es una concentración del ente humano» dentro del espíritu objetivo, por otro lado «en él se actualiza el mundo espiritual y adquiere fuerza actuante»[62] el espíritu objetivo.

Conviene precisar qué entiende Alarco por espíritu objetivo y en qué se diferencia del usado por Hegel. Nos dice que «el espíritu objetivo se encuentra constituido por aquellas entidades como el lenguaje, la ciencia, el estado, el arte, que a pesar de ser creaciones del espíritu subjetivo, poseen sin embargo independencia frente a éste». En seguida, precisa la posición de Hegel «el espíritu objetivo constituye, [...], lo fundamental de la historia. Los espíritus subjetivos no son más que accidentes, se encuentran subordinados al espíritu objetivo»[63]. Asentado esto crítica, «Hegel no acepta que, junto a la autonomía del espíritu objetivo, los factores económicos influyan independientemente». Dado que Alarco asume los principios ontológicos expuestos por Hartmann[64] sostiene «la posición de Hegel va contra los principios de dependencia y de la indiferencia». Vale decir que Hegel va contra el principio que sostiene que los estratos superiores dependen de los inferiores y contra el principio que sostiene que los estratos inferiores existen indiferentemente de la existencia de los estratos superiores. Esto podría parecer un materialismo emergentista próximo a Marx, pero Alarco replica «Marx no admite la existencia de factores espirituales que sean [...] autónomos, no procedentes de la estructura económica», por eso, «la posición de Marx va contra el principio de la libertad»[65] que sostiene que los estratos superiores dependen de los inferiores, pero son autónomos. Así para Alarco el espíritu objetivo viene a ser la actividad espiritual en su totalidad tal como se desarrolla por un grupo humano. En este sentido, nos dice «las generaciones se

62 Alarco, L. F. *Lecciones de filosofía de la educación. Ibid*., pp. 241, 245.

63 Alarco, L. F. *Lecciones de Metafísica. Ob. cit*., p. 105.

64 *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre.* Berlin, Walter De Gruyter, 1940.

65 Alarco, L. F. *Lecciones de Metafísica. Ibid*., p. 106. En el texto dice «independencia», pero es una errata puesto que no se ha enunciado tal principio antes.

encuentran con un nivel, dado por la tradición. Ésta no es tanto lo muerto, lo que ha reverberado en el ayer, sino lo vivo, aquello que se proyecta en el presente, no obstante su lejanía».

Por eso, «La educación refleja la índole singular del ente humano», su perfectibilidad; un ser imperfecto capaz de rebasar su condición concreta. Frente a los torrentes impulsivos del instinto animal, la educación es el sendero ascensional en que la persona se realiza. Sin duda, «las posibilidades de retorno a lo primitivo e infra-humano se encuentran siempre abiertas». En consecuencia «en el hombre se da una tensión entre el yo superior y el yo inferior. La persona se esfuerza en ascender y en realizar el *ethos*»[66]. Aquí «el *ethos* como *actitud*, [...] acompaña a la conciencia en forma de admiración, de interés, de tensión teórica afanada en comprender hasta el limite de su capacidad», vale decir, el *ethos* es un modo de habitar el mundo, por lo que la mera conciencia teórica del objeto es pura abstracción.

Sin duda «la circunstancia pertenece necesariamente a la persona. Pero es libre de escoger entra las posibilidades que se le ofrecen», modificando su contorno dentro de determinados límites. El hombre está históricamente determinado, pero es libre. Frente al destino dado, «adopta una actitud». Expectante ante las posibilidades que se le presentan al fin tiene que elegir una, no la perfecta ni acabada; sino la posible. «La persona, de esta manera, se hace a sí misma, en la concreción de su libertad». Para el *ethos* dramático de la libertad, que nos plantea Alarco, «el hombre puede ser vencido en esta lucha»; sin embargo no es un héroe caído ante el destino, pues «él realmente avasallado no es tanto el que cae, consciente de su caída y de su culpa, sino el que permanece complacido de sí mismo». Ya que, el hombre que escucha la voz de la conciencia necesariamente deviene -de una manera u otra- en mártir, «en el caído puede existir grandeza en el reconocimiento de su cieno y en la tensión por elevarse». Así «la dimensión del *ethos* no es externa, sino interna». Finalmente, Alarco se reafirma «por eso es siempre tan difícil juzgar con propiedad a una persona».

Alarco prosigue «La educación moderna comparte los postulados de la dirección teórica proyectada hacia el mundo». El objetivo es el domino del mundo. Nunca antes ha sido tan intensa la voluntad de poderío como en los últimos siglos; pero al mismo tiempo el hombre se ha olvidado de sí mismo. Así ha devenido señor de la naturaleza; pero esclavo de sí, pues «no hace aquello que debe hacer, sino lo que no quiere su yo superior».

La vía educativa que surge de tal situación es no quebrar la voluntad de poderío, «más bien fortalecerla, aunque encauzándola en una nueva

66 Alarco, L. F. *Lecciones de filosofía de la educación. Op. cit.,* pp. 242*,* 246.

dirección: hacia el hombre mismo, para que llegue a ser dueño de sí». En este sentido, la vía educativa debe ser de espiritualización y, también, de dominio de sí mismo. «Es un afinar la sensibilidad para lo valioso, para que inunde al ser su torrente»[67]. Esto es dejar su posición egocéntrica, en cuanto el mundo le sirve para satisfacer sus necesidades, para considerarlo tal como es en sí y devenir en posición excéntrica. Haciendo de su debilidad virtud. «El hombre debe ser lo que es». No le corresponde cualquier actualidad, sino debe desplegarse lo que ya es en potencia en su interior. «La educación es madurar de lo que existe virtualmente. Todo individuo se encuentra frente a perspectivas dadas, debiendo escoger la debida». Esto implica en la educación moral un desarrollo armónico del sentimiento, del intelecto y de la voluntad. «Mediante la sensibilidad y el entendimiento se captan los valores y se reconoce su jerarquía. Mediante la voluntad son realizados». Siendo necesario que la enseñanza moral se relacione «con la vida practica del educando, para que la practique». Ya que en sus relaciones sociales manifiesta su *ethos*. Sin duda «la instrucción ética no es retórica. El educando se educa moralmente ahí donde prevalece un clima cordial, en el que son estimuladas la veracidad, la tolerancia, la modestia, la responsabilidad, la cortesía, la solidaridad»[68].

El hombre se enfrenta a la vida valorando. Esta actitud intima del hombre ya se manifiesta en la mera actitud contemplativa, en la preferencia. Esta última implica que siempre reconocemos una limitada sección de los valores, mientras prescindimos de otras secciones. Por eso, «Cultivar la estimativa es misión de la educación, ya que es proporcionarle dirección a la vida misma»[69].

Ahora bien, Alarco sostiene que el hombre constitucionalmente está ligado a Dios, es a lo que Zubiri llama religación, «una dimensión formalmente constitutiva de la existencia»[70]. Así es una relación más amplia y profunda que aquélla con el mundo y con los otros, pues toda otra relación comprende un ámbito peculiar que lo sitúa ante Dios. Por tanto, el hombre puede acercarse o alejarse de Él. Una forma de acercamiento es la actitud que cumple en lo profundo con el *ethos*. Negarlo es alejarse de Él, no obstante permanecer relacionado con Él, pues se puede aun recorrer los misteriosos caminos del Señor. En consecuencia, «El hombre busca a Dios y lo encuentra en el devenir histórico, aunque en los más diversos grados de adecuación»[71].

---

67 *Ibid*., pp. 245-247.
68 *Ibid*., p. 248.
69 Alarco, L. F. *Lecciones de filosofía de la educación. Ibid*., p. 249.
70 Alarco, L. F. *Lecciones de Metafísica. Op. cit*., p. 147.
71 Alarco, L. F. *Lecciones de filosofía de la educación. Ibid*., p. 252.

En *Sócrates* y *Jesús ante la muerte,* dos de sus más importantes obras, Alarco, asume que es posible que ciertos humanos reflejen más nítidamente el ser humano que otros; por ejemplo el educador, «quien configura espiritualmente la personalidad de otros eres humanos»; pero como «las más diversas personas lo son». Alarco establece una jerarquía: 1.- Los hombres cotidianos, pues todo ser humano normalmente desarrollado es educador. 2.- Las personas anónimas, que en la sociedad moderna no influyen con su persona sino con su obra como los periodistas, escritores. 3.- Los profesores, los que han hecho de de la educación una profesión. 4.- Los teóricos de la educación, los que influyen con su meditación acerca de la instrucción como Rousseau y Herbart. 5.- Las personalidades de la época, los que expresan con máxima intensidad el espíritu de la época a través de la moda. 6.- Las personalidades de la historia, los que es tal resplandor de su espíritu que después de siglos poseen vigencia su palabra y su vida; como Alejandro, César, Temístocles, Homero, Platón Aristóteles. 7.- Los grandes maestros: entre las grandes personalidades de la historia se destacan algunos cuya existencia es un apostolado dedicado la enseñanza. Entre los mayores se encuentran: Jesús, Buda y Sócrates[72].

Sin duda para Alarco Jesús refleja más nítidamente la plenitud del ser humano que otros seres humanos, pero «el problema radica de qué manera su condición humana, sin ser alterada, se abre a una nueva dimensión»[73]. La tesis de la doble naturaleza de Jesús es aporética: un Dios hecho hombre, que además renuncia a sus privilegios de hombre asumido, para parecerse y acercarse a nosotros hasta el punto de unirse a nosotros en la pobreza suprema, la muerte. Ante la falla del análisis lógico, Alarco plantea que es más prudente asumir que nos hallamos ante un misterio. Que un Dios muera en su humanidad es mucho más que una paradoja existencial, es un misterio de amor.

Así su obra hermenéutica más amplia se abre así a una intensa tarea de reflexión sobre el interrogante más radical e incisivo con que tiene que habérselas la condición humana, es decir, la muerte. *Sócrates y Jesús ante la muerte* se instala desde el comienzo del texto una suerte de epifanía mortal, pues son «dos muertos que se levantan como signos: Sócrates y Jesús»[74], «son dos actitudes radicalmente distintas *ante* la muerte. Es lo que separa de manera esencial en lo humano»[75].

---

72 *Op. cit.*, pp. 87-89.

73 Alarco, L. F. *Jesús ante la muerte. Ibid.,* p. 186.

74 Alarco, L. F. *Sócrates y Jesús ante la muerte. I. Sócrates. Op. cit.*, p. 7

75 *Ibid.*, p. 10.

Al proponerse esclarecer los senderos de la pasión del Nazareno, Alarco se interesa en Jesús de la historia no en la historia de Jesús. En esto se nota plenamente católico, contra la tradición de influencia neokantiana para quien la figura de Jesús se ha esfumado para siempre, lo único que cabe predicar es que ha existido, mas permanece en la incógnita de la que nada se puede predicar con certeza[76]. En este sentido, para Alarco Jesús es tan histórico como Sócrates o Buda; y por lo mismo esclarecer su condición humana ante la muerte no es sin más teología sino cristología filosófica, escrutando el *ethos* de Jesús.

Ahora bien, frente a la muerte «Sócrates se vuelve a levantar como señor de su vida, como héroe tranquilo que permanece en lo suyo sin inmutarse. Es como un paradigma, como si el ser humano de pronto hubiese alcanzado aquello que ha debido ser»[77]. Sin embargo, Jesús «en el momento en que ha de consumar la ofrenda, retrocede angustiado.»[78]. Así, «Los adversarios del cristianismo primitivo, un Celso y un Juliano, reprochan esta figura del hijo de Dios temblando ante la muerte. Es injustificable para un romano. No sólo la cruz es escándalo. También lo es la angustia»[79]. Pues, desde su estimativa estoica, es un indigno hijo de los dioses. Asimismo

> «Para los judíos la cruz es escándalo. Para los griegos y romanos no existe hijo de los dioses crucificado como esclavo. Es locura. Va contra el sentido común. Jesús queda en la cruz ratificando la verdad de sus jueces. La cruz es escarnio. El cristianismo lo sabe desde el comienzo. Sólo la dinámica de la fe puede proseguir. La cruz es la razón humillada, vergüenza de los doctos»[80].

No obstante, para los cristianos «La cruz simboliza Cristo crucificado, como si en él se condenase la condición humana en la suma de sus opresiones.»[81] Desde la muerte de Jesús, «la cruz es la rebelión metafísica contra el sin sentido, la maldad y la estrechez»[82].

Alarco nos muestra a un Jesús humano, muy humano, tanto que desborda la medida humana: «Jesús, como el héroe trágico, rebasa la medida humana, saliendo a su encuentro la potencia tenebrosa. Más no es soberbia, *hybris*, sino trascendencia y humildad. Lo fundamental, lejos de radicar en el

---

76 Alarco, L. F. *Jesús ante la muerte. Op. cit.*, p. 35.
77 Alarco, L. F. *Sócrates y Jesús ante la muerte. I. Sócrates. Ibid.*, p. 490.
78 Alarco, L. F. *Jesús ante la muerte. Ibid.,* p. XI.
79 *Op. cit.*, p. 472.
80 *Op. cit.*, p. 710.
81 *Ibid.*, p. 712.
82 *Ibid.*, p. 717.

señorío sobre sí, es ofrenda»[83]. Más adelante nos aclara que «En Jesús también existe una culpa que debe ser expiada, extendida más allá de la estirpe. Más no deviene en hado inexorable. Es él quien acepta que sobrevenga la desgracia, […]. Sufre como consecuencia de una palabra que anuncia bienaventuranza»[84]. Por último Alarco ve la verificación de las palabras de Jesús en su muerte:

> «La muerte es su testimonio, verdad que apela a sí misma, como evidencia inmediata, sin prueba empírica, en la verdad de Dios. No es la demostración de la tesis de un teorema, ni la certificación científica de la facticidad de un hecho; tampoco de la existencia de un mundo imaginario.»

Ante la objeción del racionalista que afirma que la sangre nada prueba sostiene que «sin embargo patentiza la verdad que se vive. Jesús da testimonio de la trascendencia mediante la ofrenda. El mismo es insuficiente en cuanto hombre, lo manifiesta su angustia, su grito y su desamparo. Más que obsequio de nueva felicidad, o liberación de asperezas y castigos, encarna la cercanía al fundamento, verdad de la que se participa en cuanto se le reconoce. Esta solidaridad con una humanidad culpable es lo que Pablo denomina Redención»[85].

Finalmente, la validez de la producción filosófica de Alarco, ha tenido profundas repercusiones en sus discípulos de la especialidad de filosofía de la Facultad de Letras, como de la Facultad de Educación, sin embargo, tiene actualmente más de una problemática de reflexión y debate en la filosofía peruana, como pensador agónico que defendió su filosofía con buenas razones, pero su propia personalidad brilla desafiante ante el nihilismo y toda bajeza moral.

El problema de la filosofía en el Perú es planteado por el maestro Alarco desde la objetividad del saber filosófico y el científico, ambos son objetivos, pero en la filosofía «la objetividad adquiere una nueva faz»[86]. En las ciencias naturales sólo existe una vía, un matiz que es y debe ser idéntico para todos los observadores humanos. En la filosofía las perspectivas son más numerosas. Ya en el hecho de escoger, de destacar estas o aquellas aristas del conjunto, se manifiesta la subjetividad, la personalidad del filósofo. Pero esta subjetividad «está condicionada [...] por factores supraindividuales: histórico, sociológicos, nacionales, etc.», es decir, siempre será una subjetividad situada.

---

83 *Ibid*., p. 661.
84 *Ibid*., p. 706.
85 *Ibid*., p. 632.
86 Alarco, L. F. *Lecciones de Metafísica. Ob. cit*., p. 11.

«De aquí se desprende, que no obstante el carácter supra-nacional del objeto y de la verdad, el proceso cognoscitivo puede estar condicionado nacionalmente»[87].

El problema que se le presenta a Luis Felipe «no es entonces si es posible la existencia de filosofías nacionales, sino ¿cómo es posible a pesar del carácter supra-nacional de su objeto?». Luis Felipe argumenta: hay infinitos entes y cada ente con infinitos propiedades; por tanto todo conocimiento concreto de cualquier entidad no puede captar la totalidad de ésta; en consecuencia, esa misma infinitud del ente permite una multiplicidad de perspectivas y cada perspectiva puede ser verdadera a pesar de su parcialidad. En suma, no parece haber ningún «puesto» privilegiado desde el cual se pueda ver todo lo que queda decir de un conjunto relativamente complejo de entidades y aún de cada entidad. Una nación para Luis Felipe es, por lo tanto, «entidad tal, solo en cuanto constituye una comunidad espiritual, en cuanto posee un espíritu objetivo». Además, «cada nación posee una cultura – tomando el término cultura en su acepción más amplia–, es decir, formas determinadas de expresión y de cadencia». Así, Luis Felipe colige «a cada círculo de cultura le es propio una concepción del mundo». Pero advierte «concepción del mundo no es aún filosofía en su sentido estricto». De ahí concluye «no toda nación posee necesariamente una filosofía». Sino la filosofía «es siempre fruto tardío de un ciclo cultural. Su presencia indica que esa cultura ha entrado a su edad adulta, que en su seno se ha producido una actitud que se vuelve críticamente contra su axiomática, que la pone a prueba, concluyendo por fundamentarla racionalmente o por rechazarla»[88]. Por eso para Luis Felipe el avance de la filosofía no es lineal sino que dependen de la genialidad de los pensadores de la época. Nunca podemos lograr un punto de vista «neutro». No hay teoría filosófica que esté sin perspectiva, salvo para los ingenuos que creen hablar desde «el ojo de Dios».

Sobre estas conceptualizaciones Alarco pregunta «¿existe una filosofía peruana?». Pregunta que sintetiza tanto las interrogantes de José Carlos Mariátegui como de Víctor Andrés Belaunde al respecto, es decir « ¿una filosofía como lo fue la griega, como lo es la alemana, la francesa, expresión integra de una idiosincrasia, de una modalidad de existir de una nación?». Y se responde negativamente así como José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde se respondieron en su momento. Pero cuando Alarco afirma que no hay filosofía peruana no quiere decir que «no se hayan escrito valiosas

87 Alarco, L. F. «Prologo». En Miró Quesada, Francisco. *Sentido del movimiento fenomenológico*. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de filosofía, 1941, p. VI.

88 *Op. cit.*, pp. V-VI.

contribuciones [...], sino porque nuestra producción filosófica no ha emergido de nuestra raíz existencial» como «lo hace nuestro arte, nuestra literatura».

De hecho, para Luis Felipe, hay filosofía en Perú, pero «ha sido y es, en su conjunto, la de Occidente. No sólo en su técnica, en su método, sino también en sus temática, en su espíritu», en cuanto «sus problemas han constituido nuestros problemas». Por eso, Alarco afirma en términos belaundianos que «no se vislumbra aún en ella el emergir de la peruanidad». Esto es motivo de desconcierto para Luis Felipe, pues si se piensa que ya en nuestro arte por los menos existe ese impulso en cuanto búsqueda y tanteo de nuevos horizontes, como no se da en la filosofía, a la manera hegeliana, en la disciplina científica de más alto vuelo especulativo.

Para Luis Felipe esto no es una cuestión casual, pero no va analizar las causas, sino va indicar que «la filosofía es siempre fruto de una aristocracia del espíritu» es decir, en nuestro país «de una élite que por su origen, religión, costumbres, ambiente espiritual, está vuelta hacia el viejo continente»[89]. Es decir de la burguesía feudal con todas las consecuencias de su anatopismo.

Ahora bien, esta reflexión se da a la sazón en que «quizá en ningún otro país de la América Latina se perfile un movimiento filosófico de más honda vena que el que va brotando de la tierra nuestra», entonces «a este movimiento ascensional, en que se encuentra el pensamiento filosófico peruano, se le presenta una medular interrogación»[90]: «¿cómo lograr que la peruanidad encuentre su expresión en ella?»

La respuesta parece simple: si «a la filosofía peruana le ha faltado vibración trascendente porque no ha sido expresión integra de la peruanidad», entonces «hay que voltear entonces la pupila hacia nuestro interior profundo, sumergirnos en nuestro contorno, en su problemática para que vaya aflorando así la filosofía peruana».

No obstante, según Luis Felipe «este planteamiento sugestivo a primera vista tiene un campo reducido de validez». Además «no es exacto, por lo menos en su última parte, en todo lo que se refiere a la filosofía pura».

Finalmente Luis Felipe sostiene que la filosofía se encuentra en un proceso de profundización del ser. «La filosofía de Occidente es la que más hondo ha penetrado en él». Entonces ella se hace imprescindible. En tal caso, no se trata de ser original, sino se trata de ser profundo. Alarco a la sazón plantea como solución la metáfora botánica del injerto: «por eso también absorbiendo su savia tonificaremos nuestro ser, descubriremos nuestros abismos [...] Porque seremos lo que debemos ser, y desde nuestras más

89 *Op. cit.*, p. VII.
90 *Op. cit* , p. V.

profundas raíces en ese polemizar agónico con la vieja Europa»[91]. En consecuencia, la frase de Mariátegui «peruanicemos el Perú» Alarco la entiende como «buscar hacia adentro nuestras raíces, por que sólo desde ellas podremos comprender Occidente. Pero […] también buscar una síntesis de nuestras raíces con el mundo»[92].

Su obra, ajena a las modas, se impone a través de una autoridad totalmente austera. En el centro de esa creación, *La filosofía de la educación* se levanta como un puntal en el que se apoya todo su pensamiento. Este, a su vez, se despliega y se plasma más explícitamente en una filosofía práctica en la que son inseparables la ética y la fe. Y llega incluso a hacerse más circunstancial y asequible en artículos periodísticos múltiples y diversos en los que la cualidad de la información sirve de apoyo a una reflexión problemática sobre el hombre, siempre lógicamente rigurosa, y al mismo tiempo preocupada por la claridad pedagógica, en la que el juicio filosófico más contundente se alía con la conciencia histórica más sutil.

91 *Op. cit.*, p. VIII.

92 Alarco, Luis Felipe. «Rasgos del pensamiento político de José Carlos Mariátegui». En Sobrevilla, David, ed. "El marxismo de José Carlos Mariátegui". Seminario efectuado el 2 de agosto de 1994 en el marco del Vº Congreso Nacional de Filosofía. Lima, Amauta, U. L., 1995, p. 24. Alarco evoca sobre Mariátegui: «Lo veía pasar, más de una vez, a lo lejos, siendo adolescente, en su sillón de ruedas. Algo se remecía ante su efigie alzada contra la adversidad. Una pureza, una extraña ternura [...] le he guardado una gratitud callada e indeleble, porque me auxilio a comprender lo que significa en verdad ser hombre.» Alarco, L. F. *Tres Autores. José Carlos Mariátegui. José María Arguedas. Martín Adán. Op. cit.*, p. 1.

JOSÉ ANTONIO RUSSO DELGADO (1917-1997)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Saúl Rengifo Vela

José Antonio Russo Delgado nació en Chiclayo el 18 de febrero de 1917. Sus padres, Guillermo Russo Fry y Consuelo Delgado de Russo, lo inscribieron en el Colegio Nacional "San José" de su ciudad natal, colegio ya entonces de singular tradición republicana y cívica desde su fundación por Castilla en 1859, que con el correr del tiempo se ha convertido en todo un símbolo de la capital lambayecana. A ello contribuyó decisivamente la labor como director del colegio de un alemán con auténtica vocación de maestro, Karl Weiss, que comienza su gestión unos años antes que empezara sus estudios nuestro biografiado[1].

Desde muy joven, su temperamento e inquietudes lo empujan a desplegar una decidida actividad política que lo llevará a ocupar altos cargos partidarios –miembro del ejecutivo del APRA en 1941– y que le va a deparar también prisión (1941) y destierros (1944, 1948). Siendo estudiante, llegó a presidir en 1941 la Comisión Organizadora de la Federación de Estudiantes del Perú. Sus estudios superiores, tanto en Derecho y Ciencias Políticas como en Filosofía y Humanidades, los realiza entre los últimos años de la década del treinta y la primera mitad de la siguiente, en la Universidad Católica de Lima, primero; posteriormente en la Universidad Mayor de San Marcos, institución a la que luego, ya como docente, quedaría vinculado por espacio de más de tres décadas.

En 1939, a causa del comienzo de la segunda Guerra Mundial, se frustra un viaje a Europa que con fines de estudio tenía previsto el joven Russo. Ese año inicia su labor docente en el colegio Edelmira del Pando y la continúa años después –1944– en el colegio Franco-español de Lima. Al año siguiente lo hace en un colegio de México, a donde ha llegado exiliado por Prado.

---

[1] A fin de ilustrar algo de la obra de Karl Weiss (1882-1962), y de la noble influencia que pudo significar para Russo adolescente, cabe señalar que su dinamismo y capacidad de trabajo favoreció notablemente al colegio tanto en lo académico como en lo físico: lo dotó de un nuevo ambiente y estableció una sana disciplina que llegó a ser proverbial. De otro lado, apoyó con entusiasmo el esfuerzo de elementos jóvenes por editar, hacia principios de la década del veinte, revistas que llevaban nombres tan significativos para la época como "Germinal" y "Colónida". En estos esfuerzos participó Alfonso Russo Fry, lo que echa luz sobre el interés por las letras por parte de nuestro filósofo.

En México asiste a la Universidad Autónoma a fin de concluir sus estudios de Filosofía. Es importante reseñar este hito en la vida de Russo estudiante porque es aquí donde recibirá el significativo influjo de los maestros mexicanos así como de los filósofos españoles alejados de su patria a causa de la guerra civil y del régimen franquista. Entre los primeros recordará con frecuencia a Antonio Caso y de los segundos particular memoria guardará de José Gaos.

De regreso al Perú, presenta sus dos tesis a la Facultad de Humanidades logrando los grados de Bachiller y Doctor en Humanidades (1947). La Universidad le confía por entonces la cátedra de Introducción a la Filosofía. Al año siguiente presenta una tesis a la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas a fin de optar el grado de Bachiller en Derecho. En ese mismo año contrae matrimonio con María Teresa Checa Solari y sufre por segunda vez el destierro, que esta vez lo alejará por varios años de la patria.

Enseña una temporada en la Universidad Motolinia de México y se traslada luego a Guatemala, en donde se incorpora a la plana docente de la Universidad de San Carlos, haciéndose cargo de la cátedra de Filosofía Contemporánea. En ella permanece hasta 1953, año en que pasa a residir a Nueva York, donde se desempeña como funcionario de la Organización de las Naciones Unidas, a la par que enseña también en institutos superiores de esa ciudad. En el organismo mundial se encuentra con otros líderes apristas igualmente desterrados –Andrés Townsend, Emilio Westphalen–, pero es posible que ya entonces hubiera asumido su actitud apartidista,[2] actitud característica en él, basada en su filosofía de vida.

Si bien su interés por el pensamiento oriental se manifestó años antes –así lo evidencian sus referencias a pensadores orientales, v.g., en su tesis doctoral–, data de su estadía en Nueva York su contacto con personajes representativos del mismo gracias a la *Ramakrishna Mission* de esa ciudad, a través de la cual traería a Lima más adelante a Swami Vijoyananda para una serie de conferencias sobre el pensamiento hindú.

Regresa por fin al Perú en 1956 y se reincorpora inmediatamente a la Universidad de San Marcos, a cuya plana docente perteneciera ya antes de su forzada ausencia, y donde va a cumplir una fructífera labor docente y administrativa.

El año siguiente, 1957, paralelamente a su cátedra de Introducción a la Psicología General, implementa clases extracurriculares cuyo tema es uno de los que interesa especialmente al Dr. Russo, y de los que más lo inspiran: el

[2] O anti-partidista, esto es, impugnando la tendencia común de formar-partido-en-contra-de, característico del individuo en tantos órdenes de la vida, entre ellos el político.

conocimiento de sí mismo. Posteriormente se hace cargo sucesivamente de las cátedras de Metafísica, Ontología, Griego, Filosofía Antigua, Moderna y Contemporánea y de distintos seminarios.

Llegó a ocupar importantes cargos administrativos –Jefe del Departamento de Filosofía, Jefe del Departamento de Psicología, Director de los Programas de Arte, Filosofía y Psicología, Jefe del Departamento de Humanidades– hasta los primeros años de la década de los ochenta sin interrumpir sus labores docentes en momento alguno.

Hasta su retiro de la docencia activa –en el verano de 1987– tuvo a su cargo las cátedras de Filosofía Antigua –curso panorámico y seminarios– y Filosofía Moderna. Un par de años antes de abandonar las aulas sanmarquinas, el maestro recibió un sentido homenaje por su proficua carrera por parte de la Municipalidad de Lima, al frente de la cual estaba por entonces un antiguo alumno suyo, el Dr. Alfonso Barrantes Lingán, ex candidato a la Presidencia de la República.

A su retiro, el Dr. Russo se dedicó de lleno a trabajos dirigidos a la culminación de una vasta y valiosa obra filosófica escrita, desarrollada de modo paralelo a su fecunda labor docente. La Universidad San Marcos, por su parte, lo reconoció en una sencilla ceremonia como Profesor Emérito, en 1992. José Antonio Russo Delgado falleció en Lima, el 27 de julio de 1997.

La producción bibliográfica de José Russo Delgado totaliza diez libros editados y presentados a un determinado público. Con todo, es digno de mención el que tres de ellos hayan merecido en diferentes años el Premio Nacional de Fomento a la Cultura –otrora verdadero reconocimiento al intelectual peruano–, una en el área de Tesis universitaria, las restantes en el área de Filosofía.

De sus tesis, dos de ellas fueron presentadas a la Facultad de Humanidades de la Universidad Mayor de San Marcos; la otra a la de Derecho y Ciencias Políticas. Las dos primeras, "Nietzsche y el problema del conocimiento", y "«Moral» y «Vida» en Federico Nietzsche", con las que optara los grados de bachiller y doctor en Humanidades, en 1946 y 1947, respectivamente, evidencian el gran interés que concita en el autor la figura y el genio del filósofo alemán. En la primera de ellas (1946, 37 pp.), luego de hacer una introducción elegante y directa al lugar que ocupa el problema del conocimiento en la filosofía, el autor establece los rasgos característicos de la filosofía nietzscheana referidos a su posición en torno al problema gnoseológico. Señala el lugar privilegiado que ocupa la Psicología en el pensamiento de Nietzsche así como su posición crítica frente a la idea de la lógica como base del conocimiento: caracteriza la postura vital de Nietzsche frente a la realidad y explica que a raíz de ello considera al proceso del

conocimiento como de carácter derivado –y no primario, como lo querrían los gnoseólogos–, en cuanto es expresión de la vida humana y en cuanto cobra sentido en tanto es útil «a la voluntad de poder, clave de la vida».[3] Expone asimismo el graduando en esta tesis la manera como Nietzsche relativiza la verdad en aras de la vida. Aquella no viene a ser en esencia sino una «valoración vital», válida no en sí misma, sino en cuanto sirve para la vida. De donde se desprende que también el error es una forma de verdad –aunque en rigor, señala extremando el concepto, toda «verdad» o conocimiento no es otra cosa que sólo error en cuanto ella misma es inevitablemente una deformación de la realidad–; el error como una forma de verdad, decíamos, en la medida que sea útil a la vida, en la medida que «sirve a la vida, a la voluntad de poder su sinónimo»[4]. Luego, en cuanto al problema de la verdad y del conocimiento en general, concluye Russo exponiendo a Nietzsche, «el valor para la vida es lo que decide en último término»[5].

En su segunda tesis, editada en forma de libro en 1948 con el título *Nietzsche: moral y vida*[6], y que le valiera el Premio Nacional "Javier Prado" –área de tesis universitaria– del año anterior, el autor hace gala una vez más de un profundo conocimiento del pensamiento del filósofo de Sils-Marie y deja notar una asunción muy original del mismo. Evidencia también un vasto conocimiento y excelente manejo del griego, atisbos de lo cual mostrara ya en su tesis anterior, así como un dúctil manejo de idiomas como el inglés y el alemán. Divide esta densa obra en dos partes principales en las que expone exhaustiva y críticamente dos concepciones o aspectos fundamentales en el cuerpo filosófico de Nietzsche: su peculiar modo de ver la vida y la temperamental problematización que hace de la ética de su tiempo. Por ser uno de los principales trabajos del Dr. Russo, extendámonos un poco sobre el mismo.

Es una tesis con una introducción en tres capítulos, dos partes compuestas de once capítulos la primera y de siete la segunda y una "Palabra Epilogal" que cierra a modo de valoración personal este trabajo; cuenta además con una síntesis de 54 puntos a guisa de conclusiones. En su introducción, con un lirismo elegante, pleno de reminiscencias clásicas, Russo introduce al lector a la concepción nietzscheana del eterno retorno, uno de los aspectos centrales del pensamiento –o de la mística, si se prefiere– de Nietzsche y a las consecuencias que se desprenden de la misma para dar lugar

---

3 Russo. "Nietzche y el problema del conocimiento" (Tesis Br. en Humanidades). Lima, 1946, p. 16.

4 *Tesis cit.*, p. 29.

5 *Loc. cit.*

6 Russo. *Nietzche: moral y vida.* Lima, Ed. P.T.C.M., 1948, 177 pp.

a una concepción ética, inmoralista –«no hay acciones morales, sólo interpretaciones de la misma»–[7] de la vida y la impugnación consecuente que hace de la norma ética de su tiempo. Precisamente sobre este último punto se explaya en la primera parte de la tesis.

Ponderando de Nietzsche «su consideración de la Ética [como] lo más original y destacado de su pensamiento»[8], y luego de señalar la impronta del siglo XIX sobre el filósofo, patente en el criterio historicista con que aborda la cuestión ética –«hombre de su siglo» lo llamará el autor por esta razón, debiendo luego él mismo hacer una ubicación historicista del tema, siguiendo a Nietzsche–, Russo califica a su pensador de «Copérnico» del orden moral, en tanto problematiza una cuestión que desde Descartes había perdido ese carácter impugnando con su peculiar temperamento a una serie de pensadores que se habían ocupado del tema antes de él y al orden ético –ptolemaico lo llama siguiendo con la analogía– imperante en su tiempo, la moral cristiana. Esta postura polémica y crítica de Nietzsche da pie al autor para extenderse en capítulos particularmente interesantes exponiendo las ideas del filósofo del Superhombre sobre Jesús, Pablo de Tarso y la moral cristiana en general.

Reiterando su posición sobre Nietzsche, Russo vuelve a subrayar «lo que tiene su pensamiento de mayor originalidad desde el punto de vista filosófico: análisis y crítica de los valores imperantes y creación y afirmación de nuevos valores morales, superiores a los abandonados»[9]. Esta creación –el «creacionismo axiológico»– la emprende Nietzsche sobre la base de la «voluntad de poder», que no es sino una manera de designar y comprender –nombre y «clave»– a la vida, aspectos éstos del pensamiento nietzscheano que lo definen y mejor caracterizan. Aspectos que son precisamente temas centrales de la segunda parte de la tesis que nos ocupa, donde el autor presenta de paso otras fórmulas nietzscheanas –el del Superhombre y la transmutación de los valores: el arte, «el gran instrumento de sublimación», por la moral– igualmente importante para la cabal comprensión del pensador que expone.

A manera de epílogo, el autor ensaya una valoración personal del filósofo que ha tratado, logrando una lúcida y sintética visión de los rasgos más señalados del Nietzsche que –desde sus años juveniles, lo ha confesado anteriormente– tanto lo atrajera. No todo es, sin embargo, asunción ciega: aprendiendo del maestro, el autor problematiza a su vez la base de la que parte el creador del Zarathustra: «la clave nietzcheana –la voluntad de poder– no nos gusta, con esa llave se han abierto compartimientos de la historia que

7 *Ob. cit.*, p. 259.
8 *Ibid.*, p. 36.
9 *Ibid.*, p. 43.

hubiéramos preferido tuvieran la pseudo-realidad de las ucronías».[10] Haciendo uso nuevamente de un lenguaje encendido, concluye Russo invocando los mejores principios y concepciones nietzscheanas en aras del logro de «una llave mejor para el futuro y para nosotros mismos»: una llave propia, una clave americana, «que dé sentido a nuestro presente y nos abra la puerta del porvenir»[11]. ¿Y cómo ha de ser ésta? «Una ética de la grandeza resulta conveniente en tiempos –los nuestros– de empequeñecimiento del hombre»[12].

La tercera de la tesis que presenta el ya entonces doctor Russo a la Universidad San Marcos, a fin de optar en esta ocasión el grado de bachiller en Derecho y Ciencias Políticas, revela desde el título los característicos intereses del autor: "Teoría de la Institución y concepción existencial del Derecho" (1948, 112 pp.). Consta de introducción, trece capítulos y conclusiones, y parte de una exposición crítica del problema de la Institución como concepto fundamental del Derecho y de la manera como lo aborda la llamada Teoría de la Institución, sustentada por una serie de juristas franceses en las primeras décadas de este siglo.

A manera de introducción, el autor analiza en primer lugar las distintas acepciones del término *Institución* y los conceptos y elementos que le son próximos, como los de *duración* y *fundación*. Seguidamente expone en forma sistemática la obra de juristas como Maurice Hauriou, Georges Renard y el también francés Le Fur y, partiendo de precisas consideraciones críticas a estos autores y a los supuestos neo-tomistas y jusnaturalistas en los que se basan, postula la necesidad de una fundamentación filosófica del concepto de Institución –y del Derecho en última instancia– basada no en una vuelta a una determinada filosofía –«*ancilla theologiae*», en el caso del tomismo– sino «en general la vuelta a la filosofía, fundamento esencial de cualquier ciencia, y en especial del derecho»[13]. Sugiere a ese efecto lo que considera «sus expresiones más logradas en lo que va del siglo, la fenomenología y la filosofía existencial del propio Heidegger»[14]. Más adelante privilegia a ésta sobre aquella («en el fondo acrática»), y la denomina ontológico-existencial, y a la que aún –y ya sin ruborizarnos, dice, a diferencia de Hauriou– «podemos llamar metafísica. En ella y desde ella aparecerá el sentido del Derecho y de la sociedad humana»[15]. Dedica la parte final de su trabajo a ensayar una fundamentación ontológica

10 *Ibid.*, p. 266.
11 *Ibid.*, p. 267.
12 *Ibid.*, p. 268.
13 Russo. "Teoría de la Institución y concepción existencial del Derecho" (Tesis Br.). Lima, 1948, p. 62.
14 *Loc. cit.*
15 *Ibid.*, p. 65.

del concepto de Institución partiendo de un agudo análisis semántico e histórico del término y de los elementos que considera indesligables del análisis, como duración, tiempo, persona y ser.

Después de la edición de su tesis doctoral en 1948, han de transcurrir quince años antes que salga de la imprenta otra obra orgánica del Dr. Russo. Esta obra, *Lecciones de Psicología General*[16], va a merecer el Premio Nacional de Fomento a la Cultura "Alejandro Deustua" en el área de Filosofía, de 1962. Compuesta de treinta capítulos con cuestionario y bibliografía especializada al final de cada capítulo, es una obra que recoge, como su título lo sugiere, las clases por largos años dictadas desde su cátedra de Introducción a la Psicología General. Preparada con fines pedagógicos, está dividida en cinco partes según otras tantas áreas o temas relevantes de la Psicología: introducción general; sobre la conciencia y lo extraconsciente; la motivación; la percepción y el aprendizaje; la personalidad y el carácter.

Didáctico, documentado, profundo y ligero a la vez, a pesar de ser una obra de divulgación científica, lleva con todo la característica impronta del filósofo Russo: todo un interesante y valioso capítulo sobre psicología filosófica y su apartado referido al conocimiento de nosotros mismos, que es como «un darnos cuenta de nosotros mismos»[17], en el que «no hay especulación ni evaluación, estoy simplemente observando la vida en mí; las palabras encierran, suponen, evaluación, tomar posición, y ésta impide el conocimiento de nosotros mismos». El conocimiento de sí, señala, no debe confundirse con el examen de conciencia o autoanálisis, que, siendo en sí valioso al pretender librarnos de condicionantes mentales, puede no obstante llegar a convertirse en un sutil condicionante, en la medida en que se haga hábito en nosotros, y nos aleje entonces de nosotros. «El conocimiento de nosotros mismos sólo es posible aquí y ahora y sin evaluaciones: mirando, dándonos cuenta de. Nada más, nada menos»[18].

En diciembre de ese mismo año, el de 1962, va a ver la luz una pequeña obra de nuestro filósofo, de gran significación sin embargo para la comprensión de su pensamiento. *Sobre la paz y el hombre*[19] es en realidad una recopilación de siete ensayos –ponencias y conferencias dictadas por el Dr. Russo en un lapso de once años, entre 1951 y 1961–; dos de ellas, dictadas en Guatemala en 1951, abordan de manera brillante y absorbente, profundos temas humanos, lo mismo que una interesante conferencia transmitida por ondas radiales en Lima en 1958. Los otros cuatro escritos giran en torno de

16 Russo. *Lecciones de psicología general* (Tesis). Lima, UNMSM, 1963, p. 62.
17 *Ob. cit*., p. 33.
18 *Ibid.,* p. 34.
19 Russo. *Sobre la paz y el hombre*. Lima, Imprenta Minerva, 1962, 132 pp.

importantes personalidades del pensamiento nacional y universal: sobre Heráclito (1957), Bergson (1959), Porras Barrenechea (1960) y sobre Tolstoi (1961), los tres últimos sustentados en el marco de sendos homenajes a los mismos.

La obra que sigue en el tiempo a la que acabamos de mencionar[20], cuyo manuscrito original, con el título "El hombre y la pregunta ontológica", mereciera el Premio Nacional "Alejandro Deustua" de 1957, es un trabajo sobre una de las obras más importantes de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Correspondiendo a la estructura de ésta, aquella consta de dos partes principales, de diecisiete capítulos la primera y de diez la segunda, así como de una introducción, un epílogo y notas. Antecedente de ella, como hemos visto que sucediera con su *Lecciones de psicología general*, son las clases de Filosofía Contemporánea que el autor desarrollara en Guatemala y Lima.

En su elegante y ya característico estilo, Russo realiza un acucioso estudio comparativo entre el Heidegger de *Ser y tiempo* y el "segundo" Heidegger a través de una minuciosa exposición de los términos y conceptos más importantes de la obra mencionada y de la evolución aparente de los mismos en algunas de las obras posteriores del filósofo alemán.

Como en escritos anteriores, el autor refleja gran interés y profunda compenetración con el filósofo que expone. Muestra asimismo un manejo erudito de los idiomas relacionados con la obra, hallándose así citas en griego, alemán y francés, entre otros. Aborda con igual profundidad temas como el Ser, el *Dasein* alemán, la angustia, la verdad, la muerte, la nada, la temporalidad, la historia; espectro temático de amplísima significación en Heidegger, que el autor expone impecablemente.

A manera de epílogo, el expositor, luego de hacer una apretada síntesis de los puntos más saltantes tratados a lo largo de su estudio de la pregunta por el ser, advierte del peligro de seguir el camino inverso al que «lleva al ente al Ser –la pura abertura sin límites–», camino inverso que entraña un «riesgo [que] culmina con la técnica, la voluntad, "el americanismo", [y que es] verdadero, extremo riesgo del hombre»[21]. Frente a tal riesgo, concluye Russo, «la salvación es esa paradojal "voluntad que deja", disposición, que lleva a la seguridad sin protección, el estado de *sine cura*, reposo en lo abierto del ser que sólo es posible cuando nada nos protege»[22].

Esta vez han de pasar más de veinte años antes de que aparezca una nueva obra del Dr. Russo, consagrada a quien considera el filósofo por

---

20 Russo. *El hombre y la pregunta por el ser*. Lima, UNMSM, 1963, 241 pp.
21 *Ob. cit.*, p. 221.
22 *Loc. cit.*

antonomasia. *Sócrates: problema y mensaje*[23] es una obra que se compone de seis partes y ella también, como aquella referida al *Ser y tiempo* de Heidegger y como las *Lecciones de Psicología*, tiene su antecedente en las clases panorámicas y seminarios que su autor dictara en San Marcos. Las dos primeras partes de la obra son de carácter introductorio; el primero, nos introduce al ámbito geográfico, político, económico y cultural de la Grecia del siglo V antes de Cristo, siglo en que vivió Sócrates; seguidamente nos presenta al célebre filósofo, su historicidad, su posible aspecto físico, su personal actitud frente a los grupos de poder, frente a la política; en fin, los posibles maestros o influencias que pudieron gravitar sobre el pensador Sócrates. En las secciones que vienen a continuación aborda el tema de Sócrates como problema de la historia de la filosofía. Registra y evalúa las "fuentes socráticas" –Platón, Jenofonte, Aristóteles y otros que nos transmiten datos sobre Sócrates– y anota las apreciaciones positivas y negativas que desde Aristófanes hasta Heidegger se han formulado sobre el filósofo. Las últimas dos secciones, que en realidad ocupan la mitad del texto, comprenden sugestivos análisis del Sócrates que nos presenta Platón en su *Apología* y en el *Critón*.

El *Sócrates* de Russo, aún para los que tuvieron oportunidad de asistir a sus clases sobre el filósofo griego, es un texto que guarda sorpresas. No tanto por su solidez en el manejo de las fuentes, o la sobria lógica de que hace gala, o el estilo más bien fluido de su redacción, ya habituales en su autor, sino por la perspectiva desde la que muestra a un Sócrates tan particular. Desde un inicio, por ejemplo, el singular esbozo del mundo cultural tan especial en el que se movió Sócrates, el llamado Siglo de Oro de la Grecia antigua, nos acerca más al Sócrates histórico y nos lo hace ver más real y humano. Así, un poco es posible sentir una particular entonación en las palabras de Sócrates con las que, según Platón, alude a «un cierto comediógrafo», es decir, al Aristófanes que se burlara de él en una de sus comedias. Y por supuesto, entre sus virtudes, no es ésta la única.

Al año siguiente del *Sócrates*..., dos años antes de su retiro de San Marcos, José Russo publica una nueva obra de corta extensión y de gran significación[24]. Se trata, como aquella referida a la *Paz y el hombre*, de la edición de un conjunto de conferencias seleccionadas de las sustentadas por su autor en el dilatado lapso de veintisiete años. Como aquella también, a pesar de ese carácter –o acaso precisamente en virtud de él– se trata de una obra de suma importancia para acercarse a lo cardinal del pensamiento del Dr. Russo. Los temas que su título ofrece son desarrollados de modo muy personal en las

---

23 Russo. *Sócrates: problema y mensaje*. Lima, Ignacio Prado Pastor, ed., 1984, 232 pp.

24 Russo. *De filosofía, paz y religión*. Lima, s/e, 1985, 100 pp.

conferencias-homenaje que dedicara a personas muy vinculadas a San Marcos, o a la filosofía en San Marcos, ya por el vivo recuerdo del trabajo que de ellos queda, como es el caso de John Mackay (1958), ya por el noble influjo que su vida o su obra –en realidad, ambas–, pueden significar para quien asume la filosofía como algo más que un conjunto de meras fórmulas conceptuales, cual es el caso de Vivekananda (1966)[25], Pascal (1967) o el mismo Sartre (1981). Recoge también otras tres charlas, dictadas dos de ellas en San Marcos –a un grupo de trabajo para Estudios Básicos (1966)[26] y a un grupo de estudiantes de Psicología (1984)– y la restante a parte del personal médico del Hospital Central Nº 1 (1968).

Ya alejado de San Marcos, Russo se aboca desde su retiro a un proyecto concebido *por mor de* sus dilatados años de docente. Proyecto del que el *Sócrates...* fue un primer logro. Su objetivo inmediato fue complementar ese texto fundamental dando forma desde su peculiar perspectiva a todo el periodo histórico anterior. *Los Presocráticos* fue un proyecto de vasto alcance que procuraba cubrir todo el periodo que empieza con los primeros filósofos griegos –los milesios– y las condiciones sociohistóricas que hicieron posible su aparición, hasta los sofistas contemporáneos de Sócrates y que son en buena cuenta clave indispensable para la cabal comprensión del filósofo de la autognosis. Russo se propuso realizar dicho proyecto a través de un plan que comprendía hasta cinco entregas orgánicas. Pudo ver editadas dos de ellas, una dejó en prensa y las restantes quedaron en manuscrito.

Los presocráticos I. El principio[27] lleva a Russo a tratar sobre las fuentes y los antecedentes de la aparición de la filosofía en la Grecia del siglo VII a. C. También se aboca al análisis de las primeras expresiones de esta filosofía originaria: los milesios, por un lado, con sus principales representantes y sus epígonos; y, de otro lado, Pitágoras y el pitagorismo, y Jenófanes de Colofón, quien preludiaría ya una nueva etapa de la filosofía en sus primeros tiempos.

En *Los presocráticos III. Lo que es*[28], Russo analiza con erudición y profundidad filosófica a cada uno de los principales representantes de la escuela eleata: Parménides, Zenón y Meliso. Son objeto de un fino, perspicaz y meticuloso examen, tanto los fragmentos mismos que de estos pensadores nos ha legado la tradición histórica, así como los datos e interpretaciones que los acompañan.

---

25 *Vivekananda, el león risueño de Brahman*, es un opúsculo de nuestro autor que antes editó el Instituto de Lenguas y Culturas Orientales.

26 "Información, Formación, Transformación", es el título de la ponencia del Dr. Russo que el antiguo boletín de la Universidad, *Gaceta Sanmarquina*, publicó en noviembre de 1966.

27 Russo. *Los presocráticos I. El principio.* Lima, UNMSM, 1988, 328 pp.

28 Russo. *Los presocráticos III. Lo que es.* Lima, UNMSM, Ed. Ausonia, 442 pp.

El segundo tomo de su serie dedicada a la filosofía anterior a Sócrates, *Los presocráticos II. El logos, Heráclito*,[29] aparecido en edición póstuma el año 2000, Russo lo consagra por entero al "oscuro" pensador de Éfeso. Erudito, exhaustivo, inspirado, nuestro filósofo se explaya a lo largo de 32 capítulos en la vida de Heráclito, en su obra fragmentaria y en la exposición e interpretación de temas y conceptos claves del clásico filósofo, apoyado tanto en el análisis directo de los fragmentos que nos han llegado como en la abundante literatura secundaria desplegada desde los tiempos del efesio hasta nuestros días. Con semejante material, y respondiendo a sus propias motivaciones e inquietudes, Russo no sorprende al vincular a Heráclito con los principales pensadores presocráticos y postsocráticos, desde Tales y Parménides hasta Nietzsche y Heidegger, pasando por Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Eckhart y un largo etcétera... Tampoco sorprende al enlazar su interpretación de Heráclito con tradiciones de fe y pensamiento tan vivas y significativas como son la judeocristiana y la oriental, vía reiteradas remisiones a la Biblia, a los upanishad y a autores tan representativos como Pablo, Krishnamurti y Shankara. Cierra esta imprescindible obra con un apéndice que contiene un conjunto de ensayos que muestran el vivo interés de Russo por el pensamiento oriental –trata del libro tibetano de la muerte, un paralelo entre India y Grecia, y entre Heidegger y Ramakrishna– así como un tema caro para él, al que volvió reiteradamente una y otra vez: el conocimiento de sí mismo.

Manuscritos a la espera de la imprenta dejó los otros dos textos que debían completar su serie: *Los presocráticos IV. Lo uno y lo múltiple (Anaxágoras, Empédocles, los atomistas)* y *Los presocráticos V. Los hombres (Los sofistas)*.

La última obra impresa de José Russo, también póstuma, es *Krishnamurti. Los grandes temas*[30]. Como el título indica, y a lo largo de diecisiete capítulos, Russo se dedica a tratar de los principales temas que configuraron el pensamiento vivo del célebre educador contemporáneo Jiddu Krishnamurti (1895-1986). Lo hace exponiendo las doctrinas del pensador indio contenidos inicialmente en su precoz obra *A los pies del maestro* (1909), que acusa un fuerte influjo de la teosofía; las que desarrolló posteriormente a su rompimiento con la Sociedad Teosófica, cuando ofrece sendas charlas por distintas partes de la India y Europa; y las que caracteriza su pensamiento de madurez, que es cuando "tiene un lenguaje propio [y] adquiere una personalidad que atrae a diversos pensadores occidentales, entre filósofos, literatos y científicos"[31]. como Aldous Huxley.

---

29 *Los Presocráticos II. El Logos. Heráclito.* Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2000, 472 pp.

30 *Krishnamurti. Los grandes temas.* Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2002, 180 pp.

31 Polo Santillán, Miguel Ángel. En Russo, *Krishnamurti...*, Prólogo, p. 17.

Si la proyectada serie sobre los presocráticos muestra a Russo como un consumado helenista, esta obra sobre Krishnamurti no sólo evidencia su versación en el pensamiento oriental, de lo que ya había dado cuenta innumerables veces; lo muestra, más que como un orientalista, como un filósofo cabal, universal, un filósofo sin más.

La restante producción filosófica conocida de José Russo es una serie de artículos y conferencias no recogidas en libro pero publicadas todas ellas en Lima en diferentes años. Podemos notar la huella del ambiente sanmarquino de 1946 en sus artículos aparecidos ese año en *Letras* –órgano de la Facultad de Letras de la Universidad–: "Comentario a la tercera «meditación cartesiana» de Husserl", en el segundo cuatrimestre, y "Gnoseología e Historia en Vico", en el último cuatrimestre de ese año. Un discurso de orden pronunciado por él con motivo de la apertura del año académico en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas en abril de 1958, va a ser editado ese mismo año por la imprenta del Colegio Militar Leoncio Prado bajo el título "Crisis de la Universidad, crisis del hombre". En 1964, la revista ya mencionada, *Letras*, publica una vez más un trabajo suyo, una traducción con notas del artículo de Martin Heidegger, "Logos (Heráclito, Fragmento 50)", una de las mejores traducciones hechas de este opúsculo, al decir de especialistas alemanes. Por último, la misma revista *Letras* –ya como órgano del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad–, publica "Filosofía" en su versión original, ponencia del Dr. Russo enviada en versión alemana casi tres años antes –setiembre de 1973– al XV Congreso Mundial de Filosofía realizado en Bulgaria.

Todos estos escritos, y en particular los textos que recogen sus diversas conferencias, nos presentan por lo general al pensador profundo, lúcido que es Russo y al maestro y educador que le es consustancial. Penetrante en la intención, claro y preciso en la expresión, nos induce a una reflexión constante y sincera en torno a las cuestiones de la mayor importancia, como el cabal sentido de la educación: saber que trasciende la mera información para contribuir a la formación y real transformación del ser humano en lo que es. Dice al respecto: «La educación y la Universidad han de permitir el cumplimiento del gran precepto "Llega a ser lo que eres" [...] Llega a ser lo que eres: el hombre vuelto humano, sujeto sin alienación, sin guerras, ni explotación, en una sociedad sin clases»[32]. Monumental, en apariencia utópica, pero digna e insoslayable misión de la Universidad, misión que apunta a «la vida, la vida humana misma y su mayor excelencia posible»[33]. En otro

[32] Russo. *De filosofía, paz* …, *Ob. cit.*, pp. 30-31.
[33] *Loc. cit.*

escrito, volviendo sobre el tema, subraya el educador, en clásica y elegante analogía:

> «La Universidad ha de cumplir ante todo papel de taumaturga –quizá quepa llamarla Circe al revés– y transformar a los hombres en hombres: hombres de honda calidad humana, hombres hermanos en el hombre, hombres humanizados, pero ante todo hombres resueltos a ser lo que son, a vivir con denuedo la extraordinaria aventura de la existencia humana, el magno precepto: 'Sé el que eres'»[34].

Sus peculiares rasgos de maestro se alimentan del filósofo por excelencia que es Russo, pensador que relaciona notablemente a un Sócrates con un Pascal, a un Eckart con un Spinoza, a Heidegger con Nietzsche, a Bruno con Heráclito, a Jesús con Shankara, asumiendo a todos ellos y vertebrando una filosofía propia, viva, personalísima, que se goza en transmitir con la mística propia de un verdadero maestro y en cuya transmisión le da un sentido tan especial a su papel de docente.

Sus dotes de filósofo y maestro asumen, en fin, matices religiosos, de genüinidad: «La filosofía –dice– es ver, un ver claro como incumbencia de cada uno... de ahí su universalidad y el que sea vocación universal de los seres humanos...» Un ver, el de la filosofía, al que acompaña «una transformación, la del ser que ve: ese ver del conocer verdadero produce un cambio en el ser, diviniza»[35].

En este sentido, acaso no sea aventurero arriesgar que, dado el amplio espectro filosófico al que se vinculó José Russo Delgado –tanto en el aspecto formativo como en los temas que desarrolló en función de su interés personal–, nuestro filósofo fue uno de los más cabales cultores de la filosofía y el pensamiento clásico o tradicional. La forma como caló en la tradición filosófica y su personal manera de asumirla –lo que lo llevó al cultivo y profundización de otras tradiciones de pensamiento distintas a la occidental–, nos hace considerar que si algo define el pensamiento de nuestro filósofo es su afán de universalidad. El sentido de universalidad, característico de múltiples momentos de la filosofía occidental, así como de las diversas formas y corrientes del pensamiento oriental, no es ajeno a nuestro pensador, capaz de moverse con desenvoltura en ambas vertientes y sacar lo mejor de ellas para vertebrar una concepción viva y personalísima. En ella, qué duda cabe, el tema antropológico ocupa un lugar privilegiado y es abordado con el rigor, profundidad y genuinidad de un auténtico filósofo.

---

34 Russo. "Crisis de la Universidad, crisis del hombre", 1958, p. 13.

35 Russo. "Filosofía". En *Letras*. Lima, Año 48 (Nºs. 82-83), 1976, pp. 7-10.

Cabe señalar finalmente, para completar la reseña bibliográfica de José Russo, la existencia de un conjunto de separatas –un total de catorce– publicadas por la Oficina de Impresiones de la Facultad, y preparadas especialmente para los cursos de Filosofía Antigua y Moderna que tuvo a su cargo. Se halla cada una de ellas tan bien estructurada, que, referidas como están a diversos filósofos antiguos y modernos –a excepción de dos de ellas, dedicada una a la historiografía de la filosofía y la otra a los factores que antecedieron y condicionaron la aparición de la filosofía en Grecia–, pueden muy bien servir eventualmente de otros tantos capítulos de una obra sobre historia de la filosofía.

Buscando en la historia de la filosofía peruana lo que pudiera considerarse como antecedentes del pensamiento y de la obra del Dr. Russo, sin duda lo hallaremos primero en la generación filosófica de 1920, llamada así por Augusto Salazar Bondy[36], e integrada por Ricardo Dulanto (1896-1930), Humberto Borja García (1895-1925), Juan Francisco Elguera (m. en 1929), Pedro Zulen (1889-1925) y Mariano Iberico (1893-1974).

Producto de la fecunda labor de renovación filosófica emprendida por Alejandro Deustua desde principios de siglo[37], este grupo se orienta marcadamente hacia el espiritualismo filosófico como una reacción frente al positivismo que informara el ambiente espiritual limeño por espacio de casi cuatro décadas. Conformado en su totalidad por docentes universitarios, la mayor parte de sus integrantes tienen una filosofía y una muerte prematura en común. Casi todos bergsonianos –menos Zulen–, desaparecen tempranamente (con excepción de Iberico) y no pueden por ello llevar a término un proyecto filosófico orgánico y duradero. Su influencia en las generaciones posteriores, sin embargo, será notable.

Borja García y Dulanto se interesaron en la filosofía del Derecho y en la ética jurídica, así como en temas relacionados con la historia de la filosofía, desde una perspectiva neokantiana y espiritualista. Igualmente partiendo de una formación bergsoniana, Elguera por su parte se interesó en la estética y el arte. Pedro Zulen fue un caso singular: escritor crítico y creador, su sensibilidad social lo ganó a causas como la Asociación Pro-Indígena, de la que fue co-fundador y consagrado militante. Ni el positivismo ni el

---

36 Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo.* Lima, Francisco Moncloa, ed., 1965, 2º Tomo. *Cf.* Sobrevilla, David. "Las ideas en el Perú Contemporáneo". En *Historia del Perú.* Lima, Ed. Mejía Baca, 1980, Tomo XI, pp. 113-415.

37 Positivista primero y partidario de Bergson después, el patriarca Alejandro Deustua (1849-1945), sin duda una de las figuras representativas de la filosofía peruana del primer cuarto de este siglo, es considerado también como uno de los pioneros -en este sentido patriarca- de la filosofía latinoamericana. *Cf.* Miró-Quesada Cantuarias, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.* México, Ed. FCE, 1974 (1ª Sección).

bergsonismo escapan a su agudo sentido crítico; con todo, su evidente espiritualismo y su tendencia metafísica, al decir de Salazar, lo hace partícipe del horizonte común a sus contemporáneos. La dilatada labor filosófica y docente de Mariano Iberico merece un capítulo aparte en cualquier seguimiento de la evolución de las ideas en el Perú de nuestro siglo. Sucede a Deustua en sus cátedras de Filosofía en san Marcos y es a su vez "ilustre predecesor" de Russo –según expresión de éste– en las cátedras de Filosofía Antigua y Moderna.

Iberico comienza a producir a muy temprana edad. Su tesis de bachiller[38], compuesta cuando frisaba los veinte años, evidencia su primera formación positivista y su educación naturalista, aunque muestra también su sintomático interés por temas, como la caracterización dinámica que hace del espíritu, que hallan ya algo estrecho el marco naturalista. La decisiva influencia de la labor emprendida por Deustua gravita tempranamente sobre Iberico y así vemos que, cuatro años después, su tesis doctoral "La filosofía de Enrique Bergson" se convierte en la primera exposición sistemática hecha en el Perú de las ideas del filósofo francés[39].

Sus obras siguientes[40], gratamente acogidas por amplios sectores de la intelectualidad peruana, muestran una asunción muy original del espiritualismo francés por parte del autor. Así inspirado, Iberico profesa un vitalismo espiritual que explica el universo como un continuo devenir vital, ascendente siempre y libre y creador en esencia. Sobre esta visión de la realidad y de la vida, se asienta una ética también vitalista de la libertad creadora que tiene como objeto la plena realización de la vida individual como el mejor aporte singular a la vida total, esto es, a la realidad vital. Caracteriza a la sensibilidad de Iberico el que este cumplimiento ético sea, a la vez, cumplimiento estético: «Allí donde el espíritu ha logrado triunfar de una resistencia material, allí surgen indisolublemente unidos la belleza y el amor, la moral y el arte, como la expresión más alta de la unidad fundamental de la vida»[41].

Característico también de su especial intuición y sensibilidad es el desplazamiento que a renglón seguido se ha de operar en el pensamiento de Iberico de la visión estética del vínculo entre el hombre y la vida a la concepción religiosa de ese vínculo primordial. Así, es ahora la religión la que mejor puede develar el sentido ontológico de la vida. Aquí hallará Iberico fecundo curso para su inspiración, que se plasmará en su original idea del

38 Iberico, Mariano. *El Carácter*. Lima, Imprenta El Centro Editorial, 1913.

39 Salazar Bondy. *Ob. cit.*, pp. 237-238.

40 Iberico, Mariano. *Una filosofía estética.* Lima, Biblioteca del Mercurio Peruano, 1920; *El nuevo absoluto.* Lima, Ed. Minerva, 1926.

41 Iberico. *Una filosofía estética*, p. 104.

"nuevo absoluto". Destaquemos el trasfondo religioso de aquel absoluto universal, vital y móvil: «En el corazón del hombre –dice Iberico– se contrae el drama divino, mientras que en Dios asume proporciones cósmicas el drama del hombre»[42]. Cabe, en fin, destacar el carácter volitivo de tal absoluto en Iberico y la insuficiencia de la razón como vía de aproximación al mismo: «El nuevo absoluto es más bien de naturaleza volitiva, irracional y por lo tanto las interpretaciones vitales que inspira se reclaman de una facultad distinta de la inteligencia»[43].

Las obras posteriores de Iberico[44] muestran a un filósofo atento también a las inquietudes fenomenológicas –importantes en su momento, como veremos– y a un creador muy fecundo en su madurez; tanto, que muchos de sus aportes más importantes y originales en materia filosófica se han de encontrar en esas obras. Con todo, los rasgos que hemos esbozado de la reflexión que sigue en sus obras primeras, se han de mantener vigentes en líneas generales a todo lo largo de su producción intelectual.

La tendencia ya vista de la generación de 1920 habrá de tener una suerte de continuismo filosófico en la labor de la generación siguiente, previa –pero no ajena– al influjo de la fenomenología. Tiene como representantes a Enrique Barboza (1903-1967), Manuel Argüelles Elguera (n. 1904) y Ramiro Pérez Reinoso (n. 1899).

El neo-idealismo se patentiza en los dos primeros: Argüelles traduce a Rudolf Eucken, pensador alemán que tuvo entre sus discípulos a Max Scheler; Barboza adhiere al actualismo del italiano Giovanni Gentile, destacada figura europea del neo-hegelianismo. Posteriormente ambos –Barboza y Argüelles– se orientan hacia la fenomenología, corriente que va a informar gran parte del trabajo intelectual sucesivo, tanto en círculos sanmarquinos como en el ambiente neo-tomista de la Universidad Católica[45]. El único del grupo mencionado que no adhiere a la fenomenología, Pérez Reinoso, recoge las tesis historicistas de Spengler, que ya había sido introducido antes con Bergson, y reclama para la filosofía una base histórica.

El sistema filosófico que se ha de imponer hacia fines de la década siguiente es, como ya lo adelantáramos, la fenomenología. Con ella se quiere designar tanto a las doctrinas mismas de Husserl como a los aportes de otros

---

42 Iberico. *El nuevo absoluto*, p. 230.

43 Iberico. *Ob. cit.*, p. 288.

44 Iberico. *La unidad dividida*, 1926; *Notas sobre el paisaje de la Sierra*, 1937; *La aparición, ensayos sobre el ser y el aparecer,* 1950; etc.

45 Baste mencionar dos de los nombres más representativos de este ambiente: Mario Alzamora Valdez en el campo de la filosofía del Derecho y Alberto Wagner de Reyna, notable cultor de la filosofía clásica que acusa marcadamente la impronta de Heidegger.

pensadores –Nicolai Hartmann y Max Scheler– que enriquecieron notablemente las cuestiones planteadas por aquél. Estos últimos tuvieron además la característica de asumir en sus reflexiones temas, como el referido a los problemas de los valores, que habían estado presentes en la anterior etapa espiritualista a partir de Deustua, y que a todas luces seguían interesando a más de uno de nuestros pensadores. Este período también ve la introducción de otro filósofo alemán, uno de los mayores representantes de la filosofía europea en lo que va del siglo: Martin Heidegger.

Fruto del ambiente intelectual que bosquejamos, ambiente donde se formó y donde comenzó a producir, uno de los primeros artículos de Russo: "Comentario a la tercera 'meditación cartesiana' de Husserl", y su posterior orientación ontológico-existencial.

Cabe anotar por último que este período, el que se gesta en la década del '40, se erige en uno de los más importantes en lo que a evolución del quehacer filosófico peruano se refiere, tanto por la amplitud de las influencias que se registran (además de las ya mencionadas, comienza a operar una gran variedad de otras tendencias y sistemas, que permiten hablar de una panoramicidad de intereses en la filosofía peruana), cuanto por el notorio rigor en el método, en el análisis y en la exposición que adquieren nuestros pensadores en estos años.

Un factor determinante en la adquisición de ese sentido fue la profunda labor de renovación intelectual emprendida por los profesores arriba señalados –desde Iberico hasta Pérez Reinoso–. Decisivo en esta línea de renovación fue el aporte de Julio A. Chiriboga (1896-1956), quien por su labor docente ha de ocupar un lugar prominente en cualquier reseña que aluda al desarrollo de la filosofía peruana en el periodo que nos interesa. Continuador filosófico de la línea axiológica trazada por Deustua, adhiere luego a la fenomenología al hallar múltiples puntos de contacto con la axiología de N. Hartmann.

Con todo, el interés que Chiriboga concita en nosotros radica en su quehacer docente antes que en el filosófico. Salazar Bondy, que le dedica cálidas líneas en su *Historia de las ideas...*, lo retrata como un valioso paradigma de maestro universitario: implementó sistemáticamente el método del Seminario –lectura, análisis, comentario y discusión de textos– en sus clases de filosofía kantiana, y con su fecunda y continua labor de dos décadas, sentó cátedra en materia de enseñanza filosófica y profundización académica. No dificulta mucho vislumbrar el posible noble influjo de este maestro sobre el joven Russo al considerar la posterior –y especial– trayectoria docente de nuestro filósofo.

No deseamos pasar por alto el notable influjo que significó para nuestros pensadores –peruanos y latinoamericanos en general– la renovación filosófica española del siglo pasado que tuvo a la cabeza, como es bien sabido, a José Ortega y Gasset (1883-1955) y la vasta labor que desarrolló al frente de su "Revista de Occidente". Aunque él mismo dictó clases y conferencias en diferentes universidades de América, sus tesis más representativas –el racio-vitalismo y el perspectivismo (especialmente esta última)– fueron originalmente difundidas en nuestros países por un grupo de discípulos suyos, los "exiliados" españoles, profesores de la Universidad de Barcelona en su mayoría, que se trasladaron a los países latinoamericanos –especialmente México– a raíz de los trágicos sucesos provocados por la Guerra Civil Española (1936-39).

A este grupo pertenecieron intelectuales como Xavier Zubiri (1898-1983), Joaquín Xirau (1895-1946), José Ferrater Mora (1912-1991), Manuel García Morente (1888-1942), Juan David García Bacca (1901-1992) y José Gaos (1900-1969), entre otros. Nos interesa en particular destacar el aporte docente de José Gaos. Personalidad rectora de la actividad intelectual de la Universidad Autónoma mexicana, se convirtió en inspirador y propulsor de los esfuerzos de México y de otros países latinoamericanos por fomentar el estudio de la historia de las ideas en nuestros países con el fin de descubrir un sentido particular al quehacer filosófico latinoamericano.

Gaos mismo se inquietó por el problema de lo mexicano en algunos de sus escritos. Pero su obra espiritual, manifiesta a través de un ejercicio docente ejemplar, fue más vasta que esto y dejó grata y profunda huella en sus discípulos y oyentes. José Russo tuvo oportunidad de asistir a sus clases en 1944-45 y su reconocimiento al maestro español se halla presente en la dedicatoria de alguno de sus escritos.

Habiendo visto ya algo de los antecedentes y las posibles influencias filosóficas del Dr. Russo, y del ambiente en el que se forma e inscribe sus primeros escritos, veamos ahora algunas de sus semejanzas y diferencias con los que fueron y son sus contemporáneos, tanto en formación como en producción.

Podríamos agrupar a éstos en cuando menos dos grupos, el primero constituido por la generación filosófica del '40, a la que él mismo pertenece, y el segundo, al que preferimos dejar nominado como grupo antes que como generación, constituido por quienes empiezan a producir o a destacar hacia principios de la década del '60. Los primeros comienzan y completan su formación universitaria bajo el predominio de la fenomenología, y gran parte de ellos recibirán a renglón seguido el influjo heideggeriano. Los del grupo posterior acentúan notablemente una nota característica del pensar peruano

actual que ya se bosquejaba en el grupo anterior: la de panoramicidad de intereses a que ya nos hemos referido.

Entre sus coetáneos de formación vale la pena mencionar a algunos de ellos, destacados representantes de la filosofía peruana contemporánea. Entre los primeros que adhirieron a la fenomenología tenemos a Carlos Cueto Fernandini (1913-1968), que llegó a traducir a Husserl; Luis Felipe Alarco (1913-2005), notable difusor de las ideas de N. Hartmann; Francisco Miró-Quesada Cantuarias (n. 1918), de nuestros pensadores actuales, el más representativo a nivel mundial: versó en uno de sus primeros escritos sobre el sentido del movimiento fenomenológico (1941) y evolucionó muy pronto hacia temas lógicos y epistemológicos y hacia la corriente analítica de la filosofía[46], Walter Peñaloza (1920-2005), quien, coincidiendo en intereses con Russo, se ha preocupado por la psicología y por la filosofía pre-socrática; Nelly Festini (1921-1996), interesada en temas kantianos y en estética; Gustavo Saco (n. 1919), que ha hecho trabajos sobre psicología y filosofía de la ciencia; Juan Bautista Ferro (1922-1993), destacado lógico, cultor asimismo de la filosofía moderna; en fin, uno más joven que todos los citados, pero que destaca temprano, Víctor Li Carrillo (1929-1988), discípulo y colaborador de Heidegger, especialista como el Dr. Russo en historia de filosofía griega.

Muchos de los aludidos, sobre todo los del segundo grupo, y aún más los que se han de formar después de ellos, reciben y reconocen el noble influjo que significa en San Marcos la peculiar labor docente emprendida por nuestro filósofo. Algunos lo reconocen en forma cordialmente polémica. Tal el caso, por ejemplo, de Augusto Salazar Bondy (1925-1974), el más importante de los que cabe agrupar alrededor de 1960, aunque sus primeros trabajos, notables de suyo, datan de un par de años antes.

Iniciado también en la corriente fenomenológica, la posterior formación de Salazar en México –donde conoce y escucha a Gaos– y sobre todo en Inglaterra, lo hace derivar a una corriente muy preocupada por el análisis lógico-lingüístico, que él mismo aplica con rigor al problema de los valores, que es donde inscribe uno de sus mayores aportes al desarrollo de la filosofía en nuestro medio[47]. Es precisamente en este terreno donde se patentizan sus diferencias con nuestro pensador, diferencias que, por lo

---

46 En los últimos años, sin abandonar su interés por los problemas lógicos, Miró-Quesada se ha preocupado vivamente por el problema de la filosofía latinoamericana. *Cf.* sus obras, la citada en la nota [33], y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano.* México, Ed. FCE, 1981 (Colección Tierra Firme).

47 *Cf.* Salazar Bondy, Augusto. *Para una filosofía del valor.* Santiago, Ed. Universo, 1971. Como Miró-Quesada, también se preocupó por el problema de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. *Cf.* su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México, Ed. Siglo XXI, 1968.

demás, sólo se coligen a partir de los contenidos de sus respectivas clases, sin haber llegado a trascender de las mismas.

Partiendo de una consideración objetivista del problema, Salazar Bondy se abocaría al examen connotativo y denotativo de los términos –como en su estudio sobre la plurivocidad de *bueno*– y a ese nivel habría de limitarse (aunque en el mismo, reiteramos, haya dejado valiosos aportes). Nuestro filósofo, en cambio, habría de partir de muy diferentes bases. Especialmente preocupado por el hombre, y empeñado siempre en una reflexión en la que el hombre se pregunta constante y sinceramente por lo esencial en el hombre, la concepción ética de Russo encuentra su lugar, elevado y justo, precisamente en dicha reflexión. Interesado también por el valor de los términos, aunque para lo cual opta en general –mas no únicamente– por un erudito examen filológico y etimológico de los mismos, nuestro autor nos hace ver que el hombre descubre naturalmente el sentido de los valores en la medida en que se encuentre con el sentido de sí, sentido al cual apunta en última instancia la filosofía. Recordemos a este efecto su ya citado escrito, aquel que escuetamente lleva *Filosofía* por título: este encuentro al que nos ha de conducir ella, que no es sino un conocerse a sí mismo, ha de llevarnos necesariamente a un cambio radical –transformación– que no puede menos que afectar nuestra valoración ética, como que ha de afectar nuestro ser en general.

Este modo peculiarísimo de entender la filosofía, el entenderla como actitud socrática –genuina, leal–, que descubre e impulsa al máximo cumplimiento de sí, es el que han de reconocer y asumir del maestro sus alumnos y oyentes de tres décadas, muchos de los cuales, profesores sanmarquinos a su vez hoy, no dejan de destacar este valioso aporte al espíritu ofrecido por nuestro filósofo.

En cuanto a la producción escrita de José Russo se refiere, tanto por el fondo como por la forma como ha sido expresada, ha logrado concitar el interés y los comentarios de diversos críticos.

Una de las mayores figuras de nuestra poesía, Martín Adán, en carta personal dirigida a Russo con fecha 11 de diciembre de 1948, vivamente motivado por la lectura del libro *Nietzsche, moral y vida*, le dirige un encomio poético notable, en el que no sólo pondera la «inmortalidad entrañable de Federico Nietzsche», sino también la poesía con que nuestro autor habla del filósofo alemán haciendo de su obra «un libro perdurable». Concluye el poeta destacando que «tan luminosa y vivífica página... es un aporte invalorable a la cultura del Perú. Como las bellas mieses, hartará de luz a los solitarios»[48].

48 Martín Adán. *Prosas completas*. Lima, Ed. EDUBANCO, pp. 132-34.

Luis Alberto Sánchez, suerte de decano de los críticos literarios del país, caracteriza a Russo como «uno de los temperamentos más singulares con uno de los estilos más plásticos entre los expositores de filosofía».[49] Lo considera también uno de los ensayistas peruanos más perspicaces y agudos en cuanto criterio, más ceñidos y compactos en cuanto expresión, más vastos en cuanto cultura filosófica y lingüística[50].

María Luisa Rivara de Tuesta relieva la misión pedagógica y humanística del filósofo:

> "Influenciado por Nietzsche y Heidegger, José Russo ha destacado en la formación humana y filosófica de los sanmarquinos. Desde su Seminario libre de conocimiento de sí mismo, y desde los cursos de Psicología, Introducción a la Filosofía, Griego, Filosofía Antigua, Filosofía Moderna. Ontología y Metafísica, ha destacado por su seriedad y rigurosidad en la exposición y por la profundidad y fuerza comunicativa de su pensamiento"[51].

Augusto Salazar Bondy, por su parte, prefiere caracterizar el pensamiento del Dr. Russo destacando su «irracionalismo y aristocracia espiritual», así como su religiosidad, al comentar su preferencia por Nietzsche y Heidegger, respectivamente[52].

En fin, no falta un biógrafo que pondera de nuestro pensador, «su muy rara independencia de criterio, su indudable valentía para exponer sus juicios, su creciente preocupación por la precisión y la armonía», para acabar etiquetándolo de heideggeriano[53].

Sin mayor dificultad podemos advertir cierta insuficiencia en las apreciaciones señaladas sobre la obra escrita de nuestro autor. Por un lado se presentan concretas y precisas respecto al estilo formal del Dr. Russo, pero de otro lado las notamos vagas y generales cuando se refieren a su contenido. Es cierto que ello se debe en parte al carácter divulgador y sintético de las obras de donde las hemos recogido. Pero también podríamos conceder que la vaguedad y la generalidad de los intentos referidos de caracterizar el pensamiento de José Russo pueden en alguna medida responder a un rasgo particular de éste, a saber: su asistematicidad.

---

49 Sánchez, Luis Alberto. *La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú*. Lima, Ed. J. Mejía Baca, 1981.

50 Citado en Arriola, Mauriolo. *Diccionario Literario del Perú*. Barcelona, Comercial y Artes Gráficas, 1968, p. 442.

51 Rivara de Tuesta, María Luisa. *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*. Lima, Ed. FCE, 2000, Tom. II, p. 265.

52 Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Tomo II.

53 Arriola. *Ob. cit.*, p. 442.

Coincidiendo con el Pascal que con frecuencia citaba en sus clases, caracteriza a nuestro pensador cierta ausencia de voluntad de sistema. Y aún diríamos que se trata en él de voluntad asistemática. Claro que entendemos aquí por *sistema* no el ejercicio ordenado y riguroso de aprendizaje y reflexión, tan caro y necesario al desarrollo del pensamiento, y en particular al aplicado a la filosofía (esfuerzo y ejercicio patentes por lo demás en cada escrito de nuestro autor); sino como aquel cuerpo de doctrina completo y cerrado –*constructo teórico*, en el lenguaje moderno– que, prescindiendo de mayores consideraciones, trata a su objeto de estudio como un verdadero objeto teórico: inmóvil, divisible, desarmable; en una palabra, disecable.

En este sentido, el sistema, útil por lo general en las diversas disciplinas del espíritu para un preciso ordenamiento de los conocimientos, para una adecuada transmisión de éstos y hasta para el necesario desarrollo de los mismos, puede no obstante convertirse en una agobiante limitación en una disciplina como la filosófica, cuyo objeto de estudio –lo real, lo que es, con todo lo complejo que esto encierra– es mucho más que un mero objeto teórico: es un objeto que se vuelve sujeto, se *sujetiviza* en nosotros; esto es, nos alcanza, nos conmueve y nos compromete, haciendo por ello de la filosofía una disciplina que encuentra estrechos los rígidos marcos que todo sistema impone y que se ríe de la relativa objetividad del taxidermista.

Comprendemos así la resistencia continua y responsable de nuestro filósofo a construir un sistema sobre el sentido de la realidad, sobre la vida, sobr4e lo que es, que lo desvirtúe presentando frías fórmulas o cómodas guías de acción cuando de lo que se trata es de un encuentro y una asunción de la vida y su sentido, que en última instancia habrá de ser siempre un encuentro y una asunción personal, de cada uno. Importa sí la actitud frente a la vida, ya de disposición, ya de rechazo, que cada quien pueda adoptar. Y es aquí donde aflora el pedagogo Russo, siendo entonces la suya una labor de conducción de sus oyentes a la actitud personal adecuada que posibilite un encuentro con la vida –el cumplimiento de sí mismo, para usar una expresión suya– y la asunción de todo lo que ello implica; asunción que, necesariamente, sería factor importante de cambio del presente orden de cosas en un nuevo orden de cosas, más justo y más humano.

De otro lado, es así como entendemos también lo pobre (y hasta lo inconveniente, diríamos) de pretender caracterizar el pensamiento de nuestro autor optando por etiquetarlo con alguno de los clisés que solemos manejar. Es indudable que su obra acusa fuertes influencias nietzscheanas y heideggerianas, y que puede en cierta manera ser considerado como continuador, en nuestro medio, de la corriente vitalista que se remonta a la década del '20 y que tuvo en Iberico a uno de sus más esclarecidos

representantes, como ya lo hemos visto. Pero con motejarlo simplemente de vitalista o existencialista perdemos mucho de la riqueza de su reflexión.

Si hubiese que caracterizarlo en términos de escuela o corriente filosófica, cabría señalar con las reservas del caso que el suyo es más bien un humanismo filosófico de corte socrático; esto es, un humanismo no como reacción frente a otra postura, como el de los sofistas griegos contra los físicos jonios y eleatas, o como el humanismo renacentista frente a la escolástica medieval, sino uno de "puertas abiertas", que apunta a lo central del hombre, al logro «del máximo desarrollo de la óptima posibilidad de la última esencia del hombre»[54].

En efecto, su preocupación por el hombre –por el hombre concreto, no el abstracto, por cada cual y por el cumplimiento de cada cual–, se revela como una constante en la producción escrita de José Russo (poco susceptible, por lo demás, de divisiones más esclarecedoras que la cronológica), así como en su labor docente, labor que se destaca tanto por la vastedad y consistencia de los conocimientos transmitidos, como por sus reiterados planteamientos personales, ya suficientemente bosquejados, que adquieren por momentos ricos tonos de sutil admonición y de mensaje vital.

Cabe señalar, por último, que los rasgos aquí presentados que a nuestro parecer son de los más significativos en el pensamiento de José Russo, los hallamos repetidamente explícitos a lo largo de una obra que evidencia el amplio espectro temático que interesaba a nuestro autor.

Lo hemos visto fuertemente motivado por el ontologismo de un Heidegger y, desde muy temprano, por la problematicidad ética de un Nietzsche; respondiendo al ambiente donde se iniciara, lo vimos interesarse fugazmente en la crítica fenomenológica y de un modo más permanente, por la historia de la filosofía; en esta última materia, hemos podido reconocer en Russo, además de un erudito manejo de esta historia, un criterio selectivo muy particular: su inquietud por pensadores como Heráclito y Sócrates en la Antigüedad; por Bruno y Spinoza entre los modernos, por los filósofos alemanes ya mencionados entre los contemporáneos, y aún por literatos tan especiales como Tolstoi, asumiendo a todos ellos de manera muy original para llegar a conformar un pensamiento propio de honda significación; en fin, respondiendo a su temperamento personal, lo hemos visto enriquecerse con el pensamiento oriental e interesarse vivamente por disciplinas como la psicología y la lingüística.

Producto de esta amplia gama de inquietudes tenemos sus notables trabajos de exposición y traducción de las filosofías de Nietzsche, Heidegger

54 *Cf.* Russo. *Sobre la paz y el hombre*, pp. 50-53, 55.

y Krishnamurti, así como sus penetrantes artículos y conferencias sobre temas varios, desde los pensadores diversos de que se ha ocupado, hasta los referidos a la Universidad y su función pedagógica, o los relacionados con el hombre y los temas humanos en general.

Todos estos trabajos, tratados con rigor y profundidad y –siempre– desde una perspectiva humanística muy personal y genuina, hacen de José Russo Delgado, indudablemente, una de las personalidades más significativas del ambiente intelectual peruano de la segunda mitad del siglo XX.

Hasta aquí, hemos intentado una aproximación al sentido y al valor de la obra del Dr. Russo a través de la exposición de su producción filosófica, del seguimiento de su trayectoria docente, y de tratar de ubicar el lugar que ocupa en el desenvolvimiento de la filosofía peruana en los últimos setenta años.

Consideramos haber mostrado suficientemente que una adecuada aproximación a tal obra no puede limitarse a un recuento bibliográfico ni a la enumeración de los rasgos saltantes de esta bibliografía. Que se precisa además reconocer que su obra es tan vívida como intelectual: que trasciende su propia producción escrita y se plasma de manera sentida en su labor docente. Si dijimos antes que el profesor Russo se alimentaba del pensador que había en Russo, es el momento para precisar que no es posible comprender al pensador sin considerar al mismo tiempo al profesor y al sentido que le confiere a su labor.

En efecto, nuestro pensador, iluminado por el "oscuro" Heráclito, asume la filosofía como un despertar a nuestra mayor intimidad; al hacerlo, ve en el filósofo al despertador: no al que elabora una teoría filosófica del despertar, sino al llamado a inducir al hombre a despertar a sí. Su labor docente persigue en última instancia este ideal y al entenderlo así es que podemos ver el sentido y el valor de su obra en su cabal dimensión. De ahí que no sea factible comprender, en este caso, al filósofo sin comprender al maestro. De ahí que no sea conveniente, en este caso, separar al uno del otro.

Consideramos necesarias las observaciones precedentes porque creemos dignas de atención y estudio las tesis expuestas de José Russo, y en particular sus planteamientos –por ejemplo– sobre la situación crítica de la Universidad peruana y sobre el espíritu que la debe animar en el cumplimiento de su gran tarea y responsabilidad. Planteamientos formulados hace varias décadas, guardan sin embargo vigencia y actualidad en una realidad universitaria cuya crisis se hace cada vez más dolorosamente aguda.

Producto –y en alguna medida causa también– de la crisis por la que el hombre peruano atraviesa, la universidad peruana se evidencia ella misma en extrema crisis. Crisis que se refleja en los diversos órdenes que conforman el sistema universitario y que se agudiza particularmente en las universidades

nacionales, a despecho de la contradicción que para la vida del país esto encierra. Crisis de las universidades que merma en el exterior las posibilidades de desarrollo de un país con óptimas posibilidades sin explotar, y que afecta negativamente en el interior tanto a profesores como a estudiantes, en sus rendimientos, alcances y posibilidades. Crisis que por cierto obedece a una compleja red de coyunturas y circunstancias y cuya solución, evidentemente, no ha de ser tan fácil como podría serlo acaso el enunciarla. Crisis que, sin embargo, reclama para su solución, entre otras cosas, una actitud radicalmente distinta por parte de los principales afectados por ella y que, paradojalmente, es de algún modo mantenida por ellos.

Y es aquí donde consideramos pertinentes los planteamientos de nuestro filósofo y el ejemplo de nuestro maestro. Pertinentes sobre todo para los que están en condiciones de asumirlos y aún más, para los que estamos llamados a hacerlo en virtud de lo que hemos asumido como vocación y proyecto existencial. Estudiantes y profesionales de la filosofía, estudiantes y profesionales de la educación, estudiantes y profesionales de las ciencias humanas y sociales que tenemos una muy definida responsabilidad hacia nuestras disciplinas y hacia la gente que en virtud de ellas estamos llamados a servir. Que por lo mismo tenemos seria responsabilidad personal en el mantenimiento de una situación de crisis que si bien afecta a todos, no tendría que perpetuarse en los pequeños círculos de estudiantes y profesores que toman conciencia de tal situación y de su propia responsabilidad. Crisis, en fin, que exige un despertar individual y la asunción de un sentido de responsabilidad serio y comprometido para cambiar en lo posible el actual estado de cosas a un estado que implique, siquiera a nivel individual –un primer paso hacia un logro a nivel colectivo–, la búsqueda de un orden de cosas justo y deseado.

Confiamos en que una difusión de los escritos de José Russo Delgado –los referidos sobre todo a la Universidad y a las humanidades–, además de hacer justicia a la producción de uno de nuestros pensadores más importantes, podría dar pie para generar la actitud personal –de parte de profesores y alumnos– que en estas líneas invocamos.

Volviendo al tema del presente trabajo, la antropología filosófica de José Russo Delgado, salta a la vista que si bien no es objeto por su parte de un tratamiento programático –al modo que toma, pongamos por caso, la bien conocida obra del argentino Enrique Dussel–, constituye con todo (aunque de manera implícita) piedra angular de su pensamiento. En temas fundamentales de su reflexión; temas, digamos, como la razón de ser de la filosofía, el sentido de la educación y la esencia y la función de la universidad, la naturaleza última de la paz o de la religión, o lo que es, en fin, el ser; en todos ellos es fácilmente

discernible una clave antropológica en la fina articulación que integra a cada uno en un todo perfectamente coherente y vital.

Por clave antropológica nos referimos sin ambages al lugar e importancia que tiene en Russo el hombre. El hombre no como constructor o categoría epistemológica de alguna teoría de pretensiones científicas, sino el hombre asumido en tanto ser real y concreto, de carne y hueso, aquí y ahora, en el seno de una realidad tal que le confiere –y a la que a su vez otorga– precisamente ser y realidad.

Así, tratando justamente de la cuestión ontológica, por ejemplo, Russo no sólo muestra oficio de exégeta cuando cala en el sentido metafísico de las concepciones heideggeriana o sartriana del ser, sino que se preocupa porque el hombre mismo –su radioescucha de Radio Central durante la semana en Chiclayo, en 1958, pongamos por caso–, asuma las consecuencias últimas de tal sentido: "Sé lo que eres"[55] –le invita– conócete a ti mismo, pues es en el sí mismo, en el fondo mismo de uno, de cada cual, donde todo se vuelve uno: desde el otro (el otro concreto, el explotado, el necesitado, el hombre a secas) hasta uno mismo e incluso Dios...

O, por ejemplo, cuando se refiere a la transformación –divinización, llega a decir– del hombre o del ser del hombre, objeto o sentido último de la filosofía, del ver que le compete propiamente a la filosofía. También sus concepciones radicales sobre la paz lo llevan al mismo punto focal, hontanar y océano a la vez desde donde y hacia donde fluye el hilo de su honda preocupación: "la paz del conocimiento de sí mismo, la paz a que lleva el conocimiento de sí mismo... irradiación y captura del ser y su unidad a través del hombre que somos, que soy yo en cada caso"[56].

En fin, como ya hemos visto, aun cuando se ocupa de temas tan coyunturales y concretos como el de la crisis universitaria (coyuntura que acaso en nuestro medio deba reevaluarse como estructural por el carácter crónico que dicha crisis ha adquirido) o el de la educación, también allí su afán por calar en lo profundo y lo esencial de ellos le lleva una y otra vez a enfocar siempre el mismo referente último: el hombre y la necesidad vital a que la universidad –y la filosofía– lo deben llevar, esto es, al cumplimiento del magno –universal– precepto: "Sé el que eres".

Finalizamos, pues, reiterando que el concepto clave en la antropología filosófica de José Russo Delgado es el conocimiento de sí mismo. Pero más que un concepto, el conocimiento de sí mismo cobra en la obra de Russo la forma de una suerte de imperativo categórico, tanto en la búsqueda del objeto

---

55 *Sobre la paz y el hombre,* p. 39.
56 *Ibid.*, p. 32.

último de la filosofía, el ser o lo que es, como en cuanto al logro de la máxima autenticidad del ser del hombre. Autenticidad que –a manera de añadidura– implica, entre otras cosas, la transformación y liberación del hombre que accede al conocimiento de sí mismo más bien por la aproximación a la realidad última –al ser, a lo que es– que por tratarse ello mismo de una meta por alcanzar.

Fue esa y no otra la actitud vital de Russo hacia la filosofía: actitud socrática, que descubre e impulsa al máximo cumplimiento de sí mismo. Como Kant, gran ventana abierta aspira a ser Russo –y lo fue, y deseaba que lo fuera cada uno–, a la cual nos podamos acercar para contemplar y asumir la vida, nuestra vida: nuestra mayor intimidad, la humana. Como Heráclito, aspira a asumir a la filosofía como un despertar a esta intimidad nuestra, la de cada uno, que es la misma en todos: un despertar sin temores, sin prejuicios, sin condiciones, que no son sino modos y maneras de adormecernos. En fin, como el Zarathustra que ponderaba al que busca el saber como el león su alimento, Russo nos urge así a la búsqueda y al encuentro con ese ser íntimo que transforma y que no es sino eso: ser. Menudo legado el que dejara. "Ni más. Ni menos", solía decir José Antonio Russo Delgado.

GUSTAVO SACO MIRO QUESADA (1915-)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Adriana de Saco

Gustavo Saco, nació en puerto Supe, distrito de Barranca, provincia de Lima, un 3 de marzo de 1915. Sus padres, Alejandro Saco Arenas y Carmen Rosa Miró Quesada Carassa, ambos de familias limeñas. Los Saco, venidos de la Isla de Malta en el siglo XVIII, se afirmaron en Lambayeque y Saña. Tuvieron roles destacados como el Primer Grito de Independencia en Lambayeque, su apoyo a la gesta de San Martín y su participación en la guerra y en el nacimiento de la República.

La educación escolar de Gustavo Saco en centros religiosos de Lima, como Belén y La Recoleta, y en colegios laicos de Francia, como el Liceo Janson de Sally de París, prosigue al regreso de su familia al Perú, en los colegios de La Recoleta y San Agustín en Lima. Sus estudios universitarios iniciados en la Pontificia Universidad Católica del Perú se consolidan en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde descubre los valores de la filosofía, psicología y de las ciencias en la comprensión del ser y de la conducta humana, y como vías de investigación, los factores y misiones de una educación del hombre para la paz y la convivencia, el más alto interés de sus investigaciones. Es en el claustro sanmarquino donde se consolida como intelectual positivista, orgulloso de la ciencia, de la validez de sus métodos de trabajo experimentales y de sus conquistas en el respeto y aprovechamiento de la naturaleza, así como de las teorías de su campo de interés filosófico, psicológico y pedagógico de explicación del mundo y del hombre. Un intelectual que vivía en un mundo de ideas antes que de intereses pragmáticos y financieros, lo que desarrolló una relación entrañable con su Alma Mater, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y con los profesores pares y amigos con los que trabajaba, así como sus conexiones con la Sociedad Peruana de Filosofía de la que fue presidente y vicepresidente en algunos períodos de los '70 a los '90.

El día de su reconocimiento como profesor emérito de la universidad, fue calificado de "persona realizada", un "hombre bueno", un "maestro" que dejó huellas y recuerdos en sus alumnos. En realidad, Gustavo Saco a lo largo de su vida lo fue, una persona disciplinada, reservada, realizada en sus valores de honradez, verdad y justicia, que lo inclinaban a escuchar, comprender y atender bondadosamente en la medida de sus posibilidades la situación del conflicto cotidiano por salvar, en su centro de trabajo como fuera de éste.

Pacífico por naturaleza o educación, no dejaba de reaccionar y a veces con violencia verbal, frente a situaciones que juzgaba falsas o injustas, como la guerra, sus propulsores y los promotores del armamentismo regional o mundial.

Su primera experiencia educativa fue en el centro de educación secundaria del Colegio Dalton: buscaba comprender el período tan difícil de la adolescencia, al que dedicó una investigación posterior. A mediados del siglo XX viajó al extranjero, donde incursionó en psicología, en la Universidad de Chicago y en centros hospitalarios de Worcester, New Jersey y Chicago (USA), y a Guatemala, donde aprovechó para investigar los problemas de la educación escolar en la Universidad de San Carlos, que concretó en dos trabajos *Problemas de la educación secundaria* (1951 - inédito) y posteriormente *Elementos de psicología de la adolescencia* (1952). Al regresar al Perú, su docencia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos lo llevó a lo largo de los años a diversificar y ampliar sus experiencias en distintos campos de educación y a tratar de reconocer los fundamentos y principios que explican su problemática, lo que motivó, durante su vicerrectorado su interés y apoyo en el desenvolvimiento del Colegio de Aplicación de la Facultad de Educación.

Trabajando en el Departamento de Filosofía y siempre interesado en el comportamiento del hombre, integró un grupo de psicólogos y psiquiatras con los que defendió la importancia e interés práctico de la psicología, dedicándose con ellos a independizar los estudios de filosofía de los de psicología, en un largo proceso, que llevó a la creación del Departamento de Psicología del que fue su primer director. Con los años, en 1955, este Centro derivó a Facultad.

Paralelamente a sus investigaciones teóricas, se interesó por el estudio de la problemática educativa en los llamados hoy pueblos jóvenes de Lima. Su interés por la atención del comportamiento humano desde su etapa escolar, le llevó a integrarse en el Departamento de Higiene Mental del Ministerio de Salud y en las actividades del Departamento Psicopedagógico de la Universidad, cuya dirección asumió en reemplazo del Dr. Modesto Rodríguez Montoya, fiel discípulo del Doctor Walter Blumenfel. Esta experiencia afirmó en él, el enfoque científico de la evaluación y su función orientadora de la acción educativa.

Por otro lado, su desilusión sobre la eficacia de las pseudodemocracias que se gestaban en el país y en Latinoamérica, le afirmó en la necesidad de asegurar la superación científica de la educación del hombre, como factor de lucha contra la corrupción y la ineficacia política, entre las cuales se había creado un círculo vicioso, cuya ruptura no podría darse sin las necesarias reformas sociales y políticas de los Estados. Un último esfuerzo por

reconocer las raíces de los fracasos sucesivos de la historia de la interrelación humana, fue su larga investigación, publicada en 1990 bajo el título de *Agresividad y sociabilidad en el hombre*.

¿Quién fue Gustavo Saco como intelectual? Sus títulos en Educación y Filosofía y su trabajo en la UNMSM merecen se le considere un profesor universitario en las áreas de Educación, Filosofía y Psicología, sin embargo quien sigue su línea de formación, reconoce sus propósitos de investigación y revisa sus publicaciones, no puede menos de reconocer en él a un estudioso, un pensador del ser del hombre con lente de filósofo. Su trabajo en el colegio Dalton cuando joven, sus publicaciones sobre *Psicología del adolescente* y *Problemas de la educación secundaria* en Guatemala, responden a su interés por la superación del hombre a través de la educación. Ya en 1943 sus temas de grado sobre *Juicios analíticos* (1943 - inédito) para el Bachillerato en Humanidades, *Formación de la mente y educación* (1943) para el Doctorado en Educación y *Pensamiento espontáneo y reflexivo* (1946) para el Doctorado en Filosofía, fueron estudios de base para su investigación filosófica sobre la educación del hombre.

Gustavo no fue un investigador de laboratorio, de la línea marcada por Wundt, al abrir, a fines del siglo XIX, espacio a la psicología experimental. Buscaba sí, avanzar en el descubrimiento de la verdad, por la ciencia, y en el reconocimiento de esos avances es que afirma su interés por la visión positivista y científica de la filosofía de la ciencia, visión que transmitió en su enseñanza universitaria en las facultades de filosofía y educación. En ese sentido estuvo más cercano al trabajo de los filósofos norteamericanos William James y Jhon Dewey. Bebió también del movimiento renovador de la escuela tradicional, que él calificó de anacrónica y decadente, en su juicio de problemas de la escuela secundaria, publicación en la que se percibe la influencia de los movimientos renovadores "Educación nueva" y "Escuela activa", que diera lugar a una pléyade de creaciones pedagógicas de investigadores y educadores, en el pensamiento renovador de Comenius, como de Montessori, Decroly, Cousinet, Parkhurst, entre otros. No se interesó en crear como ellos métodos o teorías educativas. Su mundo de investigación estaba en las bases científicas del comportamiento animal y humano, de indudable influencia en la educación, en respuesta a interrogantes como ¿es educable el hombre? ¿Cuáles son las raíces y móviles de su comportamiento?

Ya avanzada la segunda mitad del siglo, en "Importancia de las ideologías" (1994), una de sus ponencias en el Seminario de los viernes filosóficos de la Universidad, él mismo define su trabajo, al reconocer, que con el "avance de la ciencia, no queda más remedio para el filósofo que

dedicarse a la filosofía de la ciencia"[1], porque en ella encontrará los verdaderos "datos y aspectos concretos" de la realidad, sin lo cual "no se puede filosofar", y confirmando esta inclinación insiste, "no se puede ser filósofo de ninguna clase en este momento, si no se conoce el problema de la realidad y el aporte que hace el hombre de ciencia"[2]. En esta misma publicación parece insinuar el marco global de sus investigaciones sobre el ser del hombre. En filosofía tenemos el problema del ser:

> "…cómo podemos nosotros hablar del ser, si nosotros no conocemos el ser físico, el ser biológico de la ciencia moderna… si hago filosofía del ser, yo tengo que comparar como este ser se manifiesta en todos sus niveles, del nivel material al nivel humano incluso… en este momento no podemos hacer una filosofía del hombre si no conocemos las ciencias sociales, si no conocemos a las ciencias psicológicas… lo mismo pasa con las ideas de la biología, si no conocemos a Darwin por ejemplo en su teoría de la evolución … y así sucesivamente … en la época moderna las ciencias han avanzado tanto que ningún filósofo se puede dar el lujo de menospreciar los aportes de la ciencia"[3].

Si el filósofo debe trabajar sobre el problema de su área, la filosofía moderna le exige basarse en el conocimiento de los estudios científicos sobre ella. Esto lo constatamos en la secuencia de los temas de investigación y en las publicaciones de Gustavo Saco. Igualmente, en su interpretación de la filosofía kantiana sobre la guerra y la paz, en "La paz y la moral Internacional" (1996), se percibe proyecciones de sus estudios sobre la agresividad y la sociabilidad. Indagaciones sobre el avance del conocimiento científico en su área de investigación del ser del hombre y los factores de su comportamiento, constituyen fundamentos científicos para una teoría de la educación, aunque pueden ser también aportes para otras actividades como la política y la economía. Así, no podemos menos de descubrir en la historia de la filosofía, el empeño de filósofos como G. Saco que en su sentir y actuar "se basan en los aportes de la investigación científica y sobre esa base estructuran todo un pensamiento que es difícil de combatir y de discrepar", como él mismo lo expresara; él sentía y cumplía su trabajo en la línea de la filosofía de la ciencia, sin dejar de admirar y aprovechar los aportes de la filosofía clásica griega de socráticos y pre-socráticos, así como de los filósofos modernos, que también se basaron en el conocimiento de la realidad de entonces, conocimiento que

---

1 Saco. *Pensamiento filosófico en el Perú*. Góngora, Manuel, Comp. (Lima, UNMSM), 1994, p. 89.

2 *Ob. cit.*, p. 91.

3 *Ibid.*, pp. 91-92.

indudablemente no tenía la amplitud y solidez de la ciencia actual. Su aporte en el estudio del ser del hombre constituye una contribución, no sólo para la educación, sino también para la política, la economía y otros campos de la actividad humana.

Quien considere la *Agresividad y sociabilidad en el hombre* como el aporte más importante de G. Saco en su investigación filosófica sobre el hombre como factor de convivencia, supervivencia y paz, no se equivoca, pero su visión resulta incompleta y unilateral, en cuanto este trabajo constituye una pieza importante sí, pero no la única como lo hemos probado antes en el proceso de afirmación de su intuición sobre la posibilidad de la educabilidad del hombre como agente de convivencia social, y de reconocimiento de los factores condicionantes que su recta orientación pueda necesitar y exigir a la sociedad humana. Sus aportes pueden constituir una base para toda una renovación en reforma educativa, como en otros campos de la actividad humana; una comprobación como la que él buscaba, exigía una inquieta investigación del tema de los universales de la naturaleza del hombre, que asegurarían a éste, el éxito de su evolución y las bases de una recta formación, como factor de convivencia social, tanto del hombre como de otros campos de estudio del Universo. Esta aparente visión de dos planos de investigación, responden sin embargo sólo a diferencias de amplitud en su interrogante y tratamiento de la interpretación de la Naturaleza. Así encontramos su investigación sobre *Agresividad y sociabilidad en el hombre*, un objeto más concreto bajo un lente de mayor profundidad. Paralelamente al mismo, el autor se interesará por temas de mayor amplitud, como *Materia - energía y espacio - tiempo* (1965), *Consecuencias históricas de la unilateralidad científica* (1968), *El conocimiento del espacio geométrico euclidiano* (1976), *La filosofía y la ciencia* (1976), *Filosofía y crisis de la civilización occidental* (1985), *Percepción y realidad exterior* (1987), al tratar sobre los problemas derivados de la relación gnoseológica entre el mundo de los sentidos y el mundo físico, *Importancia de las ideologías* (1994), en que reconoce el avance en la reducción de las intuiciones frente a la certeza de la ciencia. Temas distantes y distintos que constituyeron artículos aislados en distintas publicaciones científicas en los últimos decenios del siglo pasado.

¿Qué llevó a este estudioso del ser del hombre a indagar el origen de la agresividad y sociabilidad en el comportamiento humano? Según él, buscaba dilucidar el dilema planteado por toda una corriente de pensadores en la línea del filósofo T. Hobbes quien calificara al hombre como "enemigo del hombre, el lobo del hombre", frente a lo sustentado por un creciente grupo de seguidores de Juan Jacobo Rousseau, quien afirmaba que "el niño nace bueno, la sociedad lo corrompe", dilema que plantea serias consecuencias para toda política de entendimiento y relación en la sociedad

humana. La toma de posición frente a este dilema exigía una seria investigación que lo llevaría a reconocer las etapas de desarrollo del ser vivo, a fin de descubrir las fuerzas y principios generales y específicos que explican su comportamiento, desde el animal unicelular a los seres multicelulares, inferiores y superiores, hasta el hombre. "El estudio de la agresividad y sociabilidad humana obliga a indagar sobre los diversos niveles en los cuales se arraigan estas dos tendencias" (niveles biológico, fisiológico, psicológico, social de la conciencia y del pensamiento del hombre)[4].

En este reconocimiento buscaba las conclusiones de biólogos, fisiólogos, psicólogos, científicos sociales y filósofos, esto es, la verdad de la ciencia, en su avance a lo largo de los siglos como base de sus reflexiones y conclusiones.

Agresividad y sociabilidad en el hombre confirma la labor de la naturaleza a través de los instintos de supervivencia y conservación del individuo y de la especie a lo largo de toda la evolución, como la fuente potencial de realización de la vida, desde sus formas más primitivas hasta las superiores del hombre: el instinto de conservación como el de supervivencia actúan como constantes en la afirmación o conservación de la vida, así como el instinto de superación actúa sobre su evolución. Pueden distinguirse tres grandes planos que el autor desdobla en cinco niveles, identificados en el desenvolvimiento de la vida animal hasta llegar al ser humano, en busca de la verdad de éste: del plano **biofisiológico** que comprende tanto el nivel netamente **biológico**, que explica la constitución de los animales celulares y multicelulares y el **fisiológico** que atiende los procesos de funcionamiento orgánico de los animales inferiores; avanza a la exploración del plano **psicológico** en sus dos niveles, el **perceptivo - emocional** de emociones e impulsos instintivos de animales inferiores y el del actuar humano **consciente** e **inconsciente** en sus cuatro estadios hasta llegar al **córtico-cerebral** característico del hombre; sobre ellos está en el tercer plano ya netamente humano, el nivel **social** en el que podemos destacar la educación del niño, así como la acción de la naturaleza y de la sociedad sobre el individuo y sobre las relaciones de los grupos humanos; por último el nivel de la **conciencia** y del **pensamiento**, del libre actuar del hombre lejos de la acción de fuerzas e impulsos de los niveles previos (biológico, fisiológico, psíquico y social), con su conocimiento de la situación sobre experiencias u objetivos personales o de su grupo social, y de la responsabilidad sustentada en la razón ética de su actuar inteligente y libre.

---

4 Saco. "Agresividad y sociabilidad". En *Revista de Psicología* (Lima, UNMSM), 1980, Vol. I, Nº 1.

> "Una solución adecuada que nos acerca a descubrir el verdadero mecanismo de la sociabilidad y agresividad tiene que ver de un modo conjunto todos esos niveles, porque de lo contrario caeríamos en un reduccionismo por un lado y un subjetivismo o idealización por el otro lado. La respuesta que se dé a este problema permitirá acercarse al aspecto fundamental de la naturaleza humana, a lo cual estas dos formas de comportamiento contribuyen significativamente"[5].

Teniendo en mente el reconocimiento del principio de atracción o repulsión, activo desde el nivel físico - químico, que actúa en el mundo inorgánico, creando fuerzas de atracción y o rechazo frente a partículas de opuesto o igual signo magnético respectivamente, el autor avanzará al reconocimiento del comportamiento biológico de los seres unicelulares (como las amebas), a través de sus reacciones biofisiológicas en sus dos niveles, el biológico de constitución celular y el fisiológico de funcionamiento de la célula ante un estímulo físico, químico u orgánico del mundo exterior, dando lugar a una de dos reacciones primarias, la de **excitabilidad** que a su vez generará los reflejos de rechazo o agresividad ante estímulos negativos y de aceptación o sociabilidad ante otros favorables o positivos, y la otra de **inhibición** ante estímulos amenazantes e insoportables; en resumen tres mecanismos de acción de la célula para asegurar su supervivencia (agresión, sociabilidad e inhibición o huida), estas reacciones reflejas, potenciales, antes que necesarias o incondicionadas, se mantendrán en los distintos niveles de la evolución de la vida, pero con variantes marcados por el desarrollo del psiquismo animal y humano[6].

> "En los seres vivos desde las plantas hasta los animales y aún en las células mismas, hay tendencias que logran la integración del organismo unicelular y protocelular, en tanto que hay fuerzas que rechazan esta integración. Lo mismo acontece con el hombre porque entre ellos se establecen relaciones de armonía y desarmonía, de atracción y de repulsión, de amor y de odio, y de relaciones contrarios u hostiles entre los grupos… al parecer la sociabilidad y agresividad son dos formas de comportamiento que hay en el hombre que son expresión de un actuar de la naturaleza humana física y biológica y que obedece a un mismo principio universal"[7].

---

5 Saco. *Agresividad y sociabilidad en el hombre*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Ausp., 1990.

6 *Ob. cit.*, pp. 9-10.

7 *Ibid.*, p. 10.

A lo largo de su investigación distingue un comportamiento biofisiológico o de reflejo, intencionalmente condicionado ante estímulos del mundo exterior en los animales inferiores, desde los unicelulares hasta los invertebrados, sin que se reconozca ningún centro de agresividad o sociabilidad del mismo en el ser vivo. Todo el mecanismo es una reacción biofisiológica o refleja que exige la presencia de un estímulo del mundo exterior y en razón de ellos es que se condiciona la respuesta.

> "En las formas primordiales del organismo vivo, en la excitabilidad y en la inhibición están ya dadas las posibilidades del comportamiento ulterior de los organismos evolucionados y entre ellos, la sociabilidad, la agresividad, la retracción ante el estímulo o huida y la misma autodestrucción. Estas posibilidades están a su vez condicionadas por la intensidad de los estímulos".

El comportamiento del ser no dependería de algo "consubstancial" al organismo, sino de la relación entre éste y las condiciones de su medio, relación que varía y actúa en la evolución de los niveles del ser y de su comportamiento, "una relación que establece con la realidad exterior… tampoco se puede encontrar que los organismos unicelulares se unan o no entre ellos por su propia naturaleza, sino que dependerá de su relación con el mundo exterior"[8].

El organismo entonces no es agresivo por sí mismo pues requiere la presencia del estímulo, por lo cual la agresividad no es innata en el organismo y solamente es innato el círculo reflejo que está compuesto por el conjunto estímulo - respuesta[9].

Complementando el tema de la organización celular y de la agresividad como una reacción base de la actividad biofisiológica surge la interrogante sobre la existencia de una base de la misma, mas exactamente…, ¿Si en alguna región del cerebro se origina el comportamiento agresivo, especialmente en el diencéfalo?, porque parece haberse reconocido en el hipotálamo una sensibilidad especial para suscitar la rabia ante ciertos estímulos. "La fisiología moderna al analizar la estructura del sistema nervioso central ha tratado de esclarecer si en el mielencélafo, el metencéfalo, el mesencéfalo, el diencéfalo y en el telencéfalo se halla la base de la agresividad tanto de los animales como del hombre"[10].

---

8 *Ibid*., p. 12.
9 *Ibid*., p. 10.
10 Saco. "Agresividad…", *Art. cit*., pp. 9-10.

La experimentación ha demostrado sin embargo que el cerebro cumple mas bien una función de control y de orientación a las reacciones de rabia que pueden ocasionar los estímulos, lo cual puede ser el resultado de una mejor adecuación de la reacción del comportamiento animal a los estímulos nocivos a lo largo de la evolución, lo cual daría como resultado una disminución de la agresividad. Sobrevivir y no agredir en la línea de adaptación, asegura la coordinación e integración de ésta, respondiendo a la necesidad de la subsistencia[11].

El estudio de otras áreas del cerebro como el mecencéfalo demuestra que la rabia es originalmente una reacción protectora, mas no destructora, ante la posibilidad de destrucción o lesión del organismo por estímulos físicos externos, por medio del mecanismo del reflejo condicionado, lo que revela su antiguo origen en la reacción de la médula; en todo caso el tálamo y el hipotálamo que producen cambios en la emoción pueden explicar la hipersensibilidad o hiperexcitabilidad[12].

> "En el desarrollo de la vida la naturaleza no ha forjado la agresividad como una respuesta psíquica por si misma… Si el tálamo e hipotálamo contribuyen a la rabia, podríamos decir que los estímulos sensoriales al pasar forzosamente por ese órgano, …la sensación, que es una manifestación de la conciencia sólo suscita la agresividad por la intervención del tálamo e hipotálamo… Por lo tanto, ni anatómica ni fisiológicamente puede sostenerse que el hombre es agresivo por naturaleza"[13].

El estudio de la corteza revela que ésta es el asiento de la experiencia emocional al captar y recibir los estímulos que provienen del hipotálamo; el hipotálamo no puede explicar por si sólo la agresividad, sin la manifestación de la corteza, como tampoco hay una explicación fisiológica sobre la inconciencia fisiológica de la agresividad. En verdad la agresividad no parece ser sino una reacción del organismo al estímulo externo, de ningún modo un impulso interno del organismo, pues se observa, cuando no intervienen los centro corticales, aún cuando estén presentes las áreas subcorticales, la agresividad no se manifiesta, como se observa en operaciones de remoción de la corteza o la lesión de la amígdala del lóbulo[14].

En cuanto a la actividad hormonal, la naturaleza la aumenta en caso de peligro, por mensajes que provienen del encéfalo, lo que le prepara para

---

11 *Art. cit.*, p. 11.
12 *Ibid.*, pp. 9. 10.
13 *Ibid.,* p. 41.
14 *Ibid.,* p. 12.

defenderse y sobrevivir, pero no son procesos al servicio de una tendencia destructora[15].

Dentro de la normalidad fisiológica, el animal no es destructivo por naturaleza, aunque en situaciones internas que alteran el proceso fisiológico de los neuroconductores, puede darse lugar a un comportamiento patológico en cuando a la agresividad; al igual que la actividad fisiológica sexual alterada puede producir comportamientos agresivos[16].

En el reconocimiento de la evolución de la vida en toda la escala animal hasta el hombre, a lo largo de los niveles biofisiológico, psíquico animal y humana, social, hasta el ético de la conciencia moral,… debemos considerar no sólo el estudio de la agresividad, sino también la reacción opuesta, **la sociabilidad** que supone solidaridad y cooperación en la construcción del orden social ¿cómo definir estas fuerzas o reacciones generales y naturales en el plano de la vida humana? Su conceptualización responderá a las variantes introducidas por el psiquismo humano. Así podemos diferenciar:

> **La agresividad** como el intento o la realización de un daño físico o moral hecho con el propósito de destrucción; los mecanismos que propician este acto destructivo pueden tener origen en un mecanismo consciente o subconsciente (no incluye daño físico y moral que se haga sin el propósito de realizarlo), y
>
> **La sociabilidad** en cambio es la adecuada relación que se establece con otras personas, con el interés de realización de una acción beneficiosa, tanto física como moral; puede deberse a impulsos o tendencias naturales en el hombre en el nivel subconsciente o en el nivel consciente (excluye toda acción beneficiosa para otra persona por casualidad o al azar).

Comprobada la naturaleza de reflejos condicionados de estas dos reacciones, la agresividad y sociabilidad ante los estímulos del medio externo en los niveles inferiores de la vida animal y humana, así como las fuerzas que aseguran la integración de células y tejidos en el plano orgánico y social de los animales multicelulares inferiores hasta los insectos, es necesario atender el comportamiento social a nivel humano muy diferente de la de los insectos, por carecer estos de centros nerviosos para la vida emotiva, pues su vida social descansa sólo en una base orgánica y fisiológica manifiesta en reflejos condicionados, así como en una percepción sensorial altamente desarrollada al

---

15 *Ibid.,* p. 44.

16 *Loc. cit.*

servicio de los instintos constituidos para satisfacer eficazmente las necesidades individuales y de grupo.

> "La sociabilidad es indiscutiblemente muy beneficiosa tanto para el individuo como para la especie, y así la naturaleza ha ido desarrollando la forma de vida social de los animales inferiores como de los superiores"… En ambos, "parece no haber encontrado ventajoso el desarrollar un factor genético social (que ligue) a los individuos y solamente ha desarrollado un factor genético que los agrupe, como lo ha hecho en el caso de los insectos"[17].

Esta modalidad social de los insectos, no obstante sus ventajas para los individuos de la sociedad, tiene desventajas frente a las modalidades sociales de otras especies, por cuanto limita la evolución de las mismas:

> "… hacer mas poderosa su situación en la lucha por la existencia con otras especies no sociales…, ha tenido la gran desventaja…, que ha restringido y vuelto rígido hasta el presente, su posibilidad de un ulterior desenvolvimiento de los individuos biológicos y los ha reducido a las condiciones mismas de existencia, iguales a la época mas antigua expresada en los restos paleontológicos"[18].

Parece que "no hay ni en el área biológica, ni en la fisiológica, ni en la psicológica, factores inmediatos o innatos que conduzcan a la vida social". Para el autor, es una extraña paradoja que la vida social importante para la vida de muchas especies, entre ellas la humana, no presente en ninguna área factores genéticos que la hagan innata[19].

La sociabilidad en el hombre se ofrece como algo natural porque el desarrollo psicológico de éste con un sistema nervioso complejo, incluyendo al cerebro lo lleva espontáneamente en el encuentro con otros hombres a la vida social, por lo que se dice que es innata. Cabe sin embargo preguntarse, si su constitución biológica hace necesaria o inevitable la sociabilidad, o si sólo ésta es una potencialidad que se actualiza ante condiciones favorables. Parece no haber un instinto social en el hombre que lo lleve a asociarse con los demás hombres[20].

> "El hombre al igual que lo animales trae ciertos impulsos fisiológicos que para satisfacerlos, le es mas ventajoso la vida social. Este es el origen de toda

17 *Ibid.,* p. 56.
18 *Loc. cit.*
19 *Ibid.*, p. 54.
20 *Ibid.*, p. 53.

> vida social… en los animales superiores, además de esta necesidad biológica y fisiológica hay ciertas características psicológicas, especialmente las emocionales que **contribuyen** a la vida social", sin que se hallen directamente al servicio de ésta"[21].

Por lo que hay de biológico en lo social, resulta inadecuado atribuirle al hombre una naturaleza social. Sin embargo, las características y potencialidades superiores que posee el hombre, hacen que se considere en él, como natural su vida social. Por estas razones el autor concluye considerando que la vida social en el hombre, no obedece a motivaciones biológicas o a factores fisiológicos sociales, sino que otras motivaciones e impulsos como el desarrollo de los sentimientos, preparan el terreno propicio para el comportamiento social[22].

Resumiendo lo expuesto sobre el origen de la vida social en la especie humana, el autor reconoce que ésta ha permitido más iniciativa e individualidad al hombre.

> "…enriqueciendo ampliamente la gama de los sentimientos, ha logrado con este nivel social intelectual y sentimental, todos los beneficios de la vida social para la superación de su personalidad y la consolidación de la vida social misma, y ha guardado para beneficio de la especie y del individuo sus iniciativas personales que le permiten mejorar continuamente las condiciones sociales existentes, la ampliación de la cultura y de los conocimientos y el perfeccionamiento de su personalidad. La vida social humana es así más ventajosa que la de cualquier otra especie"[23]**.**

¿En qué aspectos hay factores que de modo innato, contribuyen a la sociabilidad, y cuáles son los que contribuyen a la insociabilidad? No hay sociabilidad ni insociabilidad innatas (tendencia, impulsos, motivaciones) incondicionados, sino que están condicionados por las circunstancias de vida. Las relaciones del individuo con su medio social son de hostilidad (insociabilidad), simpatía (sociabilidad) y retraimiento (indiferencia o apartamiento). Ninguna de ellas es innata. Solamente son respuestas del individuo a las condiciones de su propia existencia; la que resulta necesaria o innata es la conexión entre determinadas condiciones de vida y los tres modos de comportamiento mencionados, lo que ha llevado a considerar a estos como

---

21 *Loc. cit.*
22 *Ibid.*, p. 54.
23 *Ibid.*, p. 56.

innatos, confundiéndose así la conexión "entre una condición de vida y una actitud con lo innato de la actitud misma"[24].

"Agresividad y sociabilidad en el hombre", es una síntesis filosófica sobre el aporte de la ciencia a la comprensión del ser humano y de su misión última, cual es, entre el orden y el desorden, entre el cosmos y el caos… "hacer perdurar el orden o cosmos, que es la racionalidad y que (esta acción) sea duradera, aunque sepa que después volverá el desorden y el caos por el inevitable devenir"[25]. Comienza con un interrogante sobre la sugerencia del biólogo francés A. Montagu. "¿se hallará la sociabilidad en la cohesión de las células para formar organismos multicelulares o por lo menos la forma primaria de la sociabilidad?", interrogante que llevará a G. Saco a preguntarse si, "¿hay una necesidad intrínseca en una célula para unirse a otra célula?" y si, "¿esta necesidad es el sustento primario con lo cual se explica en parte la sociabilidad humana en sus orígenes más remotos?". Sus observaciones en el estudio de la realidad misma sobre el comportamiento de los organismos unicelulares le lleva a constatar que no hay una tendencia o necesidad celular para unir una célula con otra[26] y siguiendo el planteamiento de Montagu se pregunta ¿qué diversas tendencias del hombre se derivarían de su constitución celular a diferencia de las otras tendencias que se derivan de la actividad particular de sus órganos?[27]; llega así a distinguir los impulsos fisiológicos (alimentación, respiración, sexo, etc.) de los impulsos celulares (la excitabilidad y la inhibición de temperamentos). "Así la adaptación de los organismos unicelulares sería el preludio de la adaptación psíquica del hombre"[28] ¿Qué se deriva de las tendencias provocadas por la excitabilidad y la inhibición? La excitabilidad es una forma de respuesta al estímulo, de establecer contacto positivo o negativo con él, pero también la excitabilidad, es una potenciable vía para la formación de organismos multicelulares, así como una vía para la agresividad y la sociabilidad animal y humana por no existir antagonismos antisociales en una célula. La otra respuesta de la célula, la inhibición, por si sólo no hubiera llevado a formar cohesiones, ni formar organismos multicelulares. Tanto lo primero como lo segundo, explican el comportamiento de los organismos multicelulares en cuanto nos llevan al reconocimiento del comportamiento de los tejidos unicelulares y multicelulares con sus reacciones y tendencias de cohesión y antagonismo. Vemos su justificación en la reflexión del autor:

---

24 *Ibid*., p. 57.
25 Saco. *Agresividad*…, *Ob. cit*., p. 155.
26 *Ob. cit*., p. 27.
27 *Ibid*., p. 28.
28 *Loc. cit.*

> "Lo unicelular es anterior a lo multicelular, y lo multicelular proviene de la interacción de lo unicelular, lo cual indica que lo multicelular requiere la presencia de otros organismos unicelulares, los cuales a base de estímulos recíprocos vienen a conformar organismos multicelulares, o sea, que la cohesión celular proviene de estímulos recíprocos, y no por formas de comportamiento inherentes a la célula misma. No es por tanto una cohesión celular, sino una cohesión de tejidos lo que permite la existencia de los organismos complejos"[29].

Es entonces la coincidencia entre la existencia de los organismos unicelulares y de condiciones del medio ambiente lo que ocasiona las integraciones multicelulares, esto es el contacto de grandes cantidades o aglomeraciones de organismos unicelulares, las que deben haber suscitado "estímulos recíprocos" que originaron organismos más complejos, "o sea la tendencia a formar organismos multicelulares se debe a la excitabilidad que ha desarrollado la célula"[30]. Fueron pues, según el autor, condiciones de existencia de los conglomerados lo que ocasionaron por simbiosis o parasitismo, los organismos más complejos, "pero de ningún modo supuestas tendencias sociales inherentes a las células individuales"[31]. De este reconocimiento de la constitución y funcionamiento celular de los tejidos unicelulares y multicelulares se derivan estudios sobre las tendencias sociales, las asociales (frente a la cohesión celular de los organismos unicelulares) y antisociales (de células antagónicas de un mismo tejido).

Por otra parte la cohesión celular implica la unión de sus partes para asegurar su permanencia por lo que la cohesión multicelular tiende a afirmar sólo al organismo individual ¿de dónde viene entonces la tendencia social? La analogía de las tendencias sociales del hombre con la cohesión celular no es porque provenga de esta última, sino por acción del principio general de la naturaleza. "Todo nuevo organismo constituido por múltiples partes da una unidad individual a base de una cohesión social en la que la unidad del todo proviene de la multiplicidad cohesionada de las partes"[32].

De igual modo la analogía entre el comportamiento de los organismos multicelulares y la sociedad humana, expresa según el autor, esa tendencia general de la naturaleza, y por lo tanto; "el organismo individual humano, como todo organismo complejo, compuesto de partes que construyen su individualidad, requiere la cooperación de todas sus partes, de que todas ellas

---

29 *Ibid.,* p. 31.
30 *Ibid.*, p. 28.
31 *Ibid.,* p. 30.
32 *Loc. cit.*

laboren en conjunto, de lo cual se deriva la individualidad del nuevo organismo"..., esto porque la individualidad resulta de la multiplicidad de la sociedad, "lo individual resulta de lo múltiple de lo social"[33]; esta situación común para los animales y el hombre, en el caso de este último, "su organización multicelular ocasiona una conciencia individual, no social"[34].

Esta tendencia de la naturaleza se manifiesta en la sociabilidad humana. "Hay una analogía entre la cohesión celular y la tendencia social, pero es una analogía de naturaleza, mas no de procedencia por lo que la cohesión protosocial de las células resulta en la individualidad del nuevo organismo"[35], la conciencia social, está enrumbada a una conciencia individual del conjunto. Así seremos concientes de una unidad más amplia, nacional, comunitaria, familiar o de amigos[36].

Por otra parte, estando los tejidos constituidos por células homogéneas, lo que asegura la cohesión celular, la homogeneidad trae la cohesión, así como la heterogeneidad trae los antagonismos. Pero para formar organismos complejos se requiere que se integren tejidos diversos, lo que da lugar a organismos multicelulares o multihistológicos, originándose una cohesión de tejidos para formar el organismo más complejo. Pero como la homogeneidad total o la identidad total no estimula a los integrantes a buscarse y relacionarse, excluyéndose las totalidades absolutas y considerando por lo tanto homogeneidades e identidades relativas, interesa ver su grado, considerando que "el grado óptimo permite el funcionamiento de una unidad compuesta de partes cuya relación entre sí posibilita la unidad"[37]. (No rige esto para los tejidos, porque las células de los tejidos no tienen existencia separada como ya se precisó antes, son células individuales que tienen un alto grado de homogeneidad de conglomerado). "Lo indivisible es el equilibrio entre lo homogéneo y lo heterogéneo"[38].

¿Cuáles son los grupos humanos que mejor conviven y cuáles son, los que entre ellos se desata la hostilidad?[39] En la agrupación familiar en el caso de seres humanos, "la sociedad se origina por la unión de dos seres diferenciados sexualmente, o sea que lo heterogéneo se liga con lo heterogéneo y que lo diferente se liga con lo diferente, pero manteniendo el grado necesario de heterogeneidad", porque el "primer grupo social que es la

33 *Ibid.*, p. 29.
34 *Loc. cit.*
35 *Ibid.*, p. 29.
36 *Ibid.*, p. 30.
37 *Ibid.*, p. 32.
38 *Loc. cit.*
39 *Ibid.*, pp. 32-33.

familia obedece al principio general, esto es, a la unión de lo heterogéneo en un grado que no llega ni al máximo de heterogeneidad, ni al máximo de homogeneidad …la sociabilidad humana obedece pues al principio general de la naturaleza que une entre sí lo heterogéneo dentro de cierto grado de homogeneidad"…porque para constituir una unidad con supervivencia propia se requiere la heterogeneidad de sus miembros. Así, el organismo humano requiere de la heterogeneidad de sus tejidos para constituir una unidad y subsistir, lo que acontece de igual modo con la base de la sociedad humana que es la familia. Y todo ello es resultado de un principio general de la naturaleza, pero no una analogía de procedencia de lo biológico a lo humano[40].

La comparación de la sociedad humana con un organismo vivo como sostiene Spencer es inadecuada, porque la sociedad carece de la unidad suficiente para ser un individuo, pues la sociedad humana a través de su historia va relacionándose y organizándose, pero sin haber logrado en plenitud la unidad que dé un organismo, a diferencia de un organismo vivo constituido por diversas células y tejidos en una sola unidad, en la cual prevalece la armonía por no desarrollarse ningún antagonismo, lo que no se da en la sociedad humana, en la que los antagonismos no tienen un origen orgánico. "Cuando toda la sociedad humana, en todos los confines de la tierra se organice, los antagonismos habrán de desaparecer… en este momento la sociedad será un organismo… no por ser un organismo viviente sino porque es semejante a este último"[41].

Entonces si, la analogía o comparación entre ambos organismos, el social y el viviente, resulta válida, porque ambos organismos responden a un principio general de la naturaleza, y en este caso, la explicación para uno será válida para el otro, esto es que de los antagonismos actuales y pasados de la sociedad se deduce lo sucedido en el organismo viviente, y de la unidad actual de los organismos vivientes, deduciríamos como se constituirá la unidad de la sociedad humana, así ¿llegará un día en que esta sociedad, alcance la unidad de un organismo? La respuesta la tendrá la historia y la ciencia.

Si he detallado algunos de los interrogantes propuestos en los primeros capítulos de *Agresividad y sociabilidad* ha sido para llamar la atención sobre el estilo de tratamiento de la obra por el autor, con multiplicidad de interrogantes a considerar, la profundidad de su tratamiento en relación con los principios generales de la naturaleza, cuya operatividad se mantiene activa a lo largo de toda la investigación, como son los de cohesión y repulsión que

40 *Ibid*., p. 33.
41 *Ibid*., p. 34.

con los de agresividad y sociabilidad responden a un mismo principio general de la naturaleza que se da en la constitución biológica y en la actividad biofisiológica y psíquica de los seres vivos en la organización celular y multicelular. La extensión y densidad de la temática considerada en la investigación avanza a lo largo de la escala biofisiológica de los organismos multicelulares inferiores, como son los insectos (en su comportamiento social ventajoso para cada miembro de la especie y para la permanencia de la misma, pero limitante en su proceso de evolución), a otras formas sociales y a otros niveles de comportamiento más evolucionados, que tendrán lugar con el desarrollo del psiquismo en los animales superiores y el hombre (en los niveles de conciencia, subconciencia e inconsciencia humana), lo que lleva a éste a alcanzar la conciencia del pensar racional y los niveles de racionalidad que permiten el desarrollo ético del hombre y la sociedad, con el descubrimiento del Bien. Una temática densa, pero fascinante en su contenido que conduce al reconocimiento de la misión superior del ser humano, y de la humanidad, cual es el poner orden, cosmos, en la sociedad y el mundo, con la afirmación de la moralidad en la racionalidad[42].

Agresividad y sociabilidad en el hombre es una búsqueda y encuentro con la naturaleza en su obra propulsora de la vida. Es un reconocimiento de los principios generales naturales que rigen el desenvolvimiento de los seres vivos, buscando una explicación al comportamiento de los mismos, en los distintos niveles de la cadena biológica.

El autor, en su obra, llama la atención de los estudiosos y del hombre en general sobre la necesidad de reconocer y entender las normas generales de la naturaleza que explican en gran parte su modo de ser y su actuar. Una llamada también, al respeto y estima de la naturaleza en las misiones que su alto rango de existencia le ha confiado. A lo largo de su investigación, el autor llama a reflexión sobre el aporte valioso de otros pensadores, señalando sus interpretaciones erróneas, en su búsqueda de la verdad (como es el caso del dilema planteado por lo oposición, entre los seguidores de T. Hobbes y de J. J. Rousseau, sobre la naturaleza del hombre; así como la negación del instinto de destrucción y muerte de Freud; las oposiciones sobre el origen "a priori" de la razón pura y la razón práctica con la experiencia histórica, así como el dualismo del providencialismo planteada por Inmanuel Kant, y su reconocimiento de la bondad de la guerra; sus discrepancias con Montagu sobre organización celular; con Spencer sobre la analogía del organismo vivo y la sociedad, por mencionar los más destacados. Sus aportes a la vez, serán

42 *Ob. cit.*, p. 155.

materia de serias oposiciones como es lógico en todo pronunciamiento científico, hasta su comprobación).

Si bien el interés último de este investigador, está en desentrañar las raíces del comportamiento humano, buscando la posibilidad de asegurar la realización del hombre como factor de progreso, y al mismo tiempo como agente de relación y convivencia social…, con el despertar de los sentimientos mas elevados y la aplicación de la razón, en busca de la racionalidad que permite alcanzar el conocimiento científico y el Bien, fundamento o base de la moralidad, su investigación nos ofrece una suma de observaciones, referidas a problemas científicos, pero que también coadyuvan a entender y resolver problemas de la vida social y política diaria.

El autor, en *Agresividad y sociabilidad del hombre*, así como en otras publicaciones paralelas a esta investigación, analiza las manifestaciones de los principios y fuerzas generales y naturales, a los que nos referimos arriba, así como a sus reacciones en los distintos planos y niveles del actuar animal y humano, destacando las variantes que la evolución del psiquismo humano introduce en su control…, para el aprovechamiento más adecuado del mismo.

> "La personalidad humana por estar inmersa dentro de la sociedad y por su capacidad creadora de encaminar las condiciones sociales prevalecientes, va modificando sus motivaciones en concordancia con el desenvolvimiento histórico - social. En la confluencia de los dos factores, histórico - social e individuo, las causas que permiten esta relación recíproca son la libertad y las condiciones económicas".

Así como el proceso de evolución biológica, fisiológica y psíquica hasta el hombre fue gestándose a lo largo de los siglos, el desarrollo de su personalidad libre y racional exige un proceso de superación que aún no ha terminado.

> "Por la libertad, el individuo puede realizar sus potencialidades como persona humana… el hombre puede realizar la tendencia esencial de superación de su propia personalidad y de su sociedad. Así se explica que toda restricción a la libertad es causa de una agresividad latente o abierta. En cambio si la libertad se consolida, se asegura una plena sociabilidad"[43].

La necesidad imperiosa de superación en el hombre exige además de la libertad, condiciones económicas que le permitan la supervivencia y la superación, "por cuanto toda realización humana de cualquier índole, requiere

---

43 *Ob. cit.*, p. 26.

fundamentalmente de la posibilidad material y económica"… "Esto explica que la obstaculización al desarrollo económico sea también causa de agresividad latente o abierta". Según el autor, tanto la libertad como el bienestar económico son causas de sociabilidad, en cuanto permiten al hombre alcanzar su justa realización[44].

La tendencia a la superación por realización personal y de grupo es fundamental para asegurar el progreso, tanto del individuo como de la sociedad, pero no es suficiente, porque "puede ponerse al servicio de acciones perturbadoras del individuo y de la sociedad", por causas diversas: como por carencia o limitación de análisis crítico, por la formación de malos hábitos, por el mal aprovechamiento de condiciones favorables o el desánimo ante situaciones negativas.

Educación, política, economía, vida social, son campos de actividad humana a beneficiarse con las interpretaciones de las fuerzas y principios generales con que la naturaleza actúa afirmando los valores de la vida, así como del espíritu de superación con los recursos del pensar en la creación de la civilización y la cultura.

La llamada de Gustavo Saco al reconocimiento de la acción de la naturaleza en la superación de la vida humana, bajo el respeto de los instintos universales de **conservación y supervivencia** que aseguran la subsistencia del individuo y de la especie; **de superación o evolución de las especies** bajo condiciones genéticas y la acción de las condiciones del medio; **de los principios de cohesión y repulsión** que explican la formación de los organismos animales y de, los grupos sociales, así como de las **reacciones de agresividad, sociabilidad e inhibición**, como recursos potenciales de defensa o rechazo y de atracción o integración, vigentes en todos los niveles de la cadena biológica, con las variantes impuestas por la evolución de las especies hasta el hombre; **el conocimiento de los fines así como de la mecánica y calidad de vida** asegurada por la naturaleza, debe llevarnos a una reflexión seria y comprometida en el estudio actualizado de las ciencias sociales.

Dos problemas…, el de **la afirmación de la colaboración y solidaridad en los distintos niveles de la sociedad humana**, indispensable para el cumplimiento de la misión del hombre, así como **el de control o dominio de la hostilidad agresiva manifiesto en las guerras,** en aumento progresivo en extensión y mortalidad…, merecen especial tratamiento.

---

44 "Agresividad…" *Art. cit.,* p. 26.

El reconocimiento de la misión del hombre, que justifica la larga evolución de su desarrollo psíquico sobre su fuerza física, a favor de su capacidad de raciocinio, creatividad y cultivo de sentimientos espirituales elevados, no se alcanzaría, sin el proceso de desarrollo de la racionalidad y de la razón ética… que aseguran la convivencia, la confraternidad y el altruismo requeridos en una vida social plena, como lo explica el autor, en el tratamiento de la temática de "Ética y Razón" así como de "Universalismo y Relativismo", al exponer el proceso que lleva al hombre **al reconocimiento de su misión, cual es el asegurar el orden en todos los niveles de la vida**: desde la percepción sensorial que proporciona el material inicial para el pensamiento, hasta el desarrollo del pensar lógico en la vida natural y social, sujeto a los principios de identidad, no contradicción, causa y efecto, consolidados con la ayuda de la matemática, en su variante de razón lógica - científica y razón ética bajo las condiciones sociales e históricas imperantes. Sólo un pequeño número llega a la racionalidad científica y al descubrimiento del Bien a niveles, si no totales por lo menos suficientes para asegurar su aceptación universal, evitando la dominación, construida sobre el egoísmo personal o de grupo que lleva a la codicia y pseudoconvivencia, asegurando sobre ésta, la armonía en la convivencia social. Esto último exige condiciones sociales, políticas y económicas elevadas o altruistas, a las que actualmente, el hombre aún no ha llegado[45].

El cumplimiento de esta misión explica la importancia que se otorga a la educación en la familia, la escuela y la comunidad en general. Sin embargo, el resultado hasta el presente es deficiente. Si consideramos la información científica sobre el proceso de conservación o superación en la construcción del ser del hombre es mucho lo que debemos corregir y avanzar. En lo referente a la personalidad agresiva y social del hombre en la sociedad, sobre la cual se dan dos corrientes: **la genética** (que sostiene que ambos comportamientos son innatos con una base biofisiológica orgánica), y **la del reflejo condicionado** que defiende Gustavo Saco, (que niega su origen en un factor genético, así como la existencia de esa base biofisiológica orgánica, considerando más bien ambos comportamientos generados por el aprovechamiento humano de las potencialidades o posibilidades de defensa o adaptación del hombre a su medio físico y social, esto es, de los reflejos condicionados por los estímulos desfavorables o favorables que recibe el ser humano desde el instante de su nacimiento), lo que reclama una mayor información y una mayor atención de los poderes políticos y económicos, en la superación de la familia, la escuela y la comunidad, como ambientes de

45 *Art. cit.*, pp. 143-145.

definición de la personalidad del futuro ciudadano. No podemos soslayar que el aumento de la agresividad destructiva del hombre y la comunidad va en relación con el cambio de estructuras liberales de la familia que deja sin padres o sin hogar al niño. ¿Podemos considerar así el caos que actualmente vivimos, como un motor de avance de la misión del hombre en el ordenamiento del medio físico y social? ¿La política y mecánica en marcha, dentro del ultraliberalismo moderno, asegurará al hombre los niveles de racionalidad que le permitan acceder al Bien, fundamento de la moralidad, o primarán, los intereses egoístas que actualmente confunden al hombre?

> "La razón en su mas alto grado ha captado lo universal de la armonía, lo cual la eleva a una consideración moral… conciencia moral que es conciencia del orden universal. En este nivel el egoísmo y el altruismo se conjugan y no se contraponen", puesto que el egoísmo viene a ser la realización del orden del individuo y el altruismo el orden de los demás"[46].

"A la consecución de los más altos niveles del hombre y de la sociedad", referidos como "armonía universal" u "orden social universal" o "universalidad de la naturaleza" en el pensamiento de Gustavo Saco, apunta el proceso de superación humana, objeto de la misión del hombre y de la sociedad.

Gustavo Saco a través de sus publicaciones y vivencias, se revela como un defensor convencido de la paz y del altruismo humano contra todo egoísmo. Fundamenta su oposición y sentimiento contra la guerra y su agresividad destructiva, por la escasa o limitada racionalidad demostrada por el hombre, en su erróneo análisis y aceptación como ventajosas, de falacias indiscutibles, (desarrollo de la ciencia física, médica y biología, gran avance técnico, sacrificio de sí mismo por amor a la nación, valentía y heroísmo, defensa de derechos humanos de pueblos no desarrollados, todo lo cual implica virtudes relativas o falacias egoístas), así como en el desconocimiento y la ceguera ante las crueldades crecientes de la guerra (bombardeos de poblaciones civiles, amenaza de armas nucleares, fomento del odio entre los hombres y las naciones, destrucción de los elementos de la producción, desvío millonario de recursos financieros de necesidades primarias a intereses egoístas de lucro, deterioro de los elementos de producción y de la actividad científica del vencido, matanza de miles de millones de personas, con la correspondiente destrucción de la familia y el orden social, desconcierto del hombre ante los valores culturales y morales).

---

46 *Ibid.*, p. 155.

Resumiendo el pensamiento del autor sobre la agresividad, en sus publicaciones de 1980 a 1990, toda forma de comportamiento que atenta contra la supervivencia de sus miembros es un comportamiento sin sustento del mundo biológico. El principio de conservación de las especies tiene su base en un principio de conservación universal, incluyendo el de la materia. La vida trata de conservarse siguiendo esa fuerza universal.

Según el autor, en oposición a la guerra deberíamos aquilatar más los frutos de la paz (el desarrollo altruista de la ciencia y la cultura, el cultivo de la convivencia y la armonía en las relaciones humanas, la apreciación de una escala de valores elevada, la afirmación del equilibrio económico y la colaboración fraterna de los seres humanos). Sin embargo, el resultado de investigaciones sobre las raíces biológica, fisiológica y psíquicas de conflicto o superación en el desarrollo del hombre y de la sociedad humana, parecen ignorarse, manteniéndose el hombre en un comportamiento egoísta, incapaz de alcanzar la racionalidad que lleve al altruismo de la solidaridad y cooperación humana, necesarias para asegurar el entendimiento entre las naciones y por lo tanto la paz duradera[47].

Recordando el aporte valioso de Kant, anunciando la posibilidad de una paz perpetua, construida sobre su imperativo de la máxima de la razón práctica, convertida en ley universal, Gustavo Saco no puede menos que recordar la propuesta de Kant sobre la paz perpetua exaltando su contribución, sin dejar de analizar las limitaciones de la misma, aunque explicando éstas dentro de las condiciones, bajo las cuales el filósofo alemán las formulara en 1795 a fines del siglo XVIII[48].

Entre las limitaciones o inconsecuencias de la filosofía kantiana sobre la paz, Saco destaca tres: primero, el dualismo entre "la naturaleza, que según Kant, conduce a la guerra y la finalidad de la naturaleza que conduce a la paz", lo que Saco atribuye a que el finalismo de la naturaleza mencionado por Kant se base últimamente en un providencialismo que guía los acontecimientos. Y por supuesto una buena naturaleza; "en cambio, la mala naturaleza" es la que queda suelta sujeta a sí mismo… esto es el dualismo de la lucha entre el bien y el mal, dualismo que se traduce por el de materia y razón: lo malo es la materia, lo sensible, lo corruptible, en tanto que la razón es lo esencial, lo imperecedero…, en la naturaleza humana se da el bien y el mal que en otros conceptos llamamos "buena relación social y agresividad"[49]. Destaca también sobre el imperativo de la máxima de la razón práctica que se convierte en ley

47 Saco. "La paz y la moral Internacional". En *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía.* Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, Vol. VII, 1996, pp. 176-179.

48 *Art. cit.*, p. 176.

49 *Ibid.*, p. 172.

universal, la generación de la misma como de la razón pura, en la experiencia histórica, lo que el mismo Kant insinúa "en el hombre… las disposiciones originarias que se refieren al uso de la razón no se desarrollan completamente en el individuo si no en la especie", lo que significa que la ley universal de la razón práctica, tarda en alcanzarse al ritmo del desenvolvimiento de la especie humana, a través de la experiencia histórica, por lo que infiere Saco, "la razón no es entonces pura, "a priori", independiente de la experiencia"[50]. Sobre la justificación de la guerra por Kant al afirmar, que la "guerra misma no requiere de motivos especiales, sino que parece hallarse inserta en la naturaleza humana e incluso significar algo noble y que anima al hombre honorablemente y sin necesidad de impulsos egoístas", esta afirmación vuelve, según Saco, incompatible, la exigencia kantiana de la universalidad de la razón práctica, de la paz perpetua y de la guerra"[51].

¿Quiénes son morales o inmorales frente a la guerra? Para "Kant la paz se habrá asegurado, cuando los Estados mantengan entre sí un modo de relacionarse de acuerdo a ciertas normas y prescripciones. El derecho de las naciones debe basarse en la federación de Estados libres… Y la realización (realidad objetiva) de dichas ideas de una federación debe extenderse poco a poco a todos los Estados y conducir así a la paz perpetua"[52].

Para G. Saco "solamente se alcanzará la paz cuando el hombre diga y sienta que no quiere el mal de la guerra, para él, ni tampoco para los demás",… un egoísmo que siente en carne propia el mal y al sentirlo, abre su espíritu ante el mal de los otros,… una conjugación de egoísmo y altruismo al que ya se hizo referencia antes al tratar de la conciencia moral que es conciencia del orden universal, o sea de la universalidad de la naturaleza, "la moral es una acción humana que trata de desarrollar el orden o cosmos en el individuo y la sociedad; la inmoralidad, lo que pretende el desorden o caos". En este incesante antagonismo entre el orden y el desorden se debate la vida humana y la sociedad"… y esto califica también a la guerra. ¿Cabe esto, sin embargo, cuando los hilos de la guerra son movidos por la defensa de la paz? Como la ética se desarrolla en sociedad, en contacto con otros humanos, es más pronta a superarse en el nivel individual. La ética social y política se desenvuelve al ritmo de la historia humana y de las condiciones en que transcurre su devenir histórico…, es en su experiencia social e histórica que descubre los principios por los cuales ha de regirse, pero al no haberse dado aún las condiciones para este desarrollo, la consecución de la paz perpetua

50 *Ibid.,* p. 175.
51 *Ibid*., p. 179.
52 *Ibid*., p. 171.

aparece sólo como un ideal del movimiento pacifista mundial actual[53]. Corresponde a la educación y progreso del hombre y de la sociedad, labor suprema de la política, el acelerar dicho proceso.

La lectura de Gustavo Saco ha afirmado mi programa de cooperación con mis semejantes, mi respeto y admiración por la madre naturaleza y mi búsqueda y encuentro con sus orígenes.

53 *Ibid*., p. 148.

Bibliografía del autor

Ensayo sobre los juicios analíticos. Tesis para optar el grado de Bachiller en humanidades. Lima, UNMSM, 1941.

La preparación de la mente y la experiencia educativa. Tesis para optar el grado de Doctor en pedagogía, especialidad en filosofía y ciencias sociales. Lima, UNMSM, 1943, 60 pp.

Ensayo sobre el pensamiento espontáneo y reflexivo. Tesis para optar el grado de Doctor en filosofía y ciencias sociales. Lima, Ediciones del Seminario de la Facultad de Letras, UNMSM, 1946, 115 pp.

Problemas de la educación secundaria. Guatemala, 1952, 77 pp.

Elementos de psicología de la adolescencia. Colección científica y pedagógica. Guatemala, Ed. del Ministerio de Educación Pública, 1952, 141 pp.

Materia - energía y espacio - tiempo. Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM, 1965, 23 pp.

"Consecuencias históricas de la unilateralidad científica". En *Revista de la Universidad* (Lima, UNMSM), No. 9, junio-julio, 1968.

"El conocimiento del espacio geométrico euclidiano". En *LETRAS Órgano del Departamento Académico de Humanidades* (Lima, UNMSM), 1976, pp. 84-110.

"La filosofía y la ciencia". En *LETRAS Órgano del Departamento Académico de Humanidades* (Lima, UNMSM), 1976, pp. 11-31.

"El origen de la sociabilidad: Principios y leyes sobre el comportamiento social del hombre". En *La investigación psicológica en el Perú*. Memorias del Primer Congreso Nacional de Psicología, Lima, 1976.

"Agresividad y sociabilidad". En *Revista de Psicología* (Lima, UNMSM), Vol. I No. 1, 1980, pp. 5-28.

"Filosofía y crisis de la civilización occidental". En *Revista del Instituto Nacional de Cultura* (Lima), junio-setiembre, 1985.

"Percepción y realidad exterior". En *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, 1987, pp. 105-116.

Agresividad y sociabilidad en el hombre. Lima, Ed. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1990, 159 pp.

Importancia de las ideologías. En *Pensamiento filosófico en el Perú*. Compilación de Manuel Góngora (Lima, UNMSM), 1994, pp. 87-93.

"La paz y la moral Internacional". En *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, Vol. VII, 1996, pp. 171-179.

FRANCISCO MIRÓ QUESADA CANTUARIAS (1918-)
FILOSOFÍA Y PRAXIS ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

María Luisa Rivara de Tuesta

Nació en Lima el 21 de diciembre de 1918. Inició sus estudios en el Colegio Pensionado du Sacré Ceour de Passy (París) y en los colegios de Belén, Recoleta y Antonio Raimondi. Los estudios superiores los realizó en la Pontificia Universidad Católica, ingresando a la Facultad de Derecho, obteniendo el grado de Br. en Derecho con la tesis *Crítica de la prueba ontológica* (1938) y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos donde estudió filosofía y matemáticas, optando los grados de Dr. en Filosofía el 26 de junio de 1939 con la tesis *Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida sicológica en general* y para el Doctorado en Matemáticas preparó como tesis *Ensayo de generalización de la teoría de las relaciones.* Se incorporó a la docencia en la Universidad de San Marcos en 1940, regentando las cátedras de Filosofía Contemporánea hasta 1945, Filosofía de las Matemáticas (1946-1970), Lógica (1947-1967), Filosofía Política (1969-1971) y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Peruana Cayetano Heredia (1971-1982). Becado por la UNESCO, estudió la formación del profesorado secundario en Francia, Italia e Inglaterra (1952), e invitado por la Universidad de Bonn (1955), dictó en ella un curso de invierno. En 1953 fue subdirector de *El Comercio* y asumió la responsabilidad de editar el suplemento dominical. Fue Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1956-1958). Desempeñó el cargo de Ministro de Educación, al iniciarse la primera administración del arquitecto Fernando Belaunde Terry, del 28 de julio de 1963 a octubre de 1964. Ha sido Embajador adjunto de la Misión del Perú ante las Naciones Unidas (1964-1965), Delegado del Perú ante la Asamblea General de la UNESCO (1965) y Embajador del Perú en Francia (1967-1968). Acogido a la jubilación en la Universidad Mayor de San Marcos (1970), continuó su quehacer filosófico como Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima (1979-1995), dictando Filosofía del Derecho (1983-1996), Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1987), Doctor Honoris Causa de la Universidad San Agustín de Arequipa (1991), Profesor Emérito de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque (1992), Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (1993), Profesor Emérito de la Universidad Peruana Cayetano Heredia (1995), Profesor Emérito de la Universidad de Lima (1996), Director del Instituto de Estudios e Investigaciones Filosóficas de la Universidad Peruana Cayetano

Heredia (1996), Doctor Honoris Causa de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega (1998), Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta (2001) y Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Ricardo Palma (2001 hasta la fecha). Como miembro de Academias y Sociedades ha sido fundador y es actual presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía, ocupando en tres oportunidades anteriores dicho cargo, miembro de número de la Academia Peruana de la Lengua, de la Academia Peruana de Derecho, del Colegio de Matemáticos del Perú, miembro asociado de la Academia Nacional de Ciencias, miembro del Comité Consultivo de la Asociación Civil Transparencia, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, miembro honorario de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, de la Sociedad Colombiana de Filosofía y ha sido reconocido por la comunidad filosófica mundial al ser designado Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (1993-1998). Ha participado en congresos nacionales e internacionales de filosofía, en simposios, en coloquios y otras reuniones filosóficas y científicas, por cuya participación se le ha otorgado premios, condecoraciones y medallas de: Alemania, Brasil, Colombia, Chile, Estados Unidos, Francia, La OEA y Polonia.

Su producción intelectual es extraordinaria, entre sus principales obras publicadas debemos mencionar: *Curso de moral* (1940), *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941), *El problema de la libertad y la ciencia moderna* (1945) en col. con Oscar Miró Quesada de la Guerra, *Lógica* (1946, 1952), *Ensayos I: Ontología* (1951), *La formación del profesorado secundario en Francia, Italia e Inglaterra* (1952), *Filosofía de las matemáticas* (1954-1955), edición mimeografiada para uso de los alumnos de la Facultad de Ciencias de la Universidad Mayor de San Marcos, *Problemas fundamentales de la Lógica jurídica* (1956), *Iniciación lógica* (1958), *El hombre sin teoría* (1959), *La otra mitad del mundo* (2 Vols., 1959), crónicas de un viaje a la Unión Soviética y China, *Las estructuras sociales* (1961 y 1965), *Apuntes para una teoría de la razón* (1963), *La ideología de Acción Popular* (1964), *Humanismo y revolución* (1969), *Iniciación lógica* (1969), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México, 1974), *Siete temas de lingüística teórica y aplicada* (976), en col. con Ernesto Zierer, *Filosofía de las matemáticas* (1980), vasta obra cuyo primer volumen "sólo versa sobre Lógica y llega únicamente hasta la lógica de primer orden sin igualdad", *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (México, 1981), *Para iniciarse en la filosofía* (1981), *Ensayos de filosofía del derecho* (1986, 1988), *Razón e historia en Ortega y Gasset* (1992), *Las supercuerdas* (1992), *Hombre, sociedad y política* (1992), *Ratio interpretando. Ensayo de hermenéutica jurídica* (2000), *Ser humano, naturaleza, historia* (2003), *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía* (2003). Actualmente esta terminando el

ensayo *Condiciones necesarias y suficientes de deducibilidad*, y tiene en proceso de revisión sus artículos periodísticos, que será editado por el Fondo Editorial del Congreso de la República.

El movimiento filosófico peruano tiene en Miró Quesada a su más destacado exponente, no sólo por ser conocedor de las corrientes del filosofar actual sino porque ha contribuido como investigador serio a enriquecer nuestro patrimonio reflexivo con obras de carácter riguroso y sistemático sobre temas epistemológicos y lógicos. Su labor de difusión de sistemas y doctrinas filosóficas es ampliamente conocida, sobre todo en lo que respecta a la corriente fenomenológica y a la lógica simbólica que introdujo como profesor de Lógica en San Marcos. La epistemología de la matemática, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la ciencia y otras disciplinas se han visto enriquecidas con su obra escrita y su labor de enseñanza en nuestros medios universitarios.

Por un lado se da este aspecto de su obra de difusión estrictamente filosófica, situada dentro de la perspectiva clásica del quehacer filosófico y que él ha cumplido a cabalidad, de otro lado tenemos una producción orientada hacia el examen y la búsqueda de soluciones teóricas a los problemas de nuestra *praxis*, es decir una realización como ideólogo humanista. Filósofo defensor de la razón e ideólogo humanista preocupado por la condición del hombre se esforzará a lo largo de su vida por mejorar la condición humana en nuestro país, en el continente latinoamericano y en el mundo occidental. Examinaremos su reflexión ante la condición humana como intelectual, como político, como ideólogo de Acción Popular, como humanista revolucionario, y como filósofo de la liberación.

El itinerario intelectual de Miró Quesada queda significativamente marcado cuando escribe en 1958, "El intelectual peruano ante la realidad nacional"[1]. Para nuestro autor "intelectual" viene del verbo latino *intelligere*. La significación vulgar de *intelligere* es comprender pero su significación primitiva, empleada incluso en tiempos clásicos es "elegir entre" diversas cosas "escoger separando muchas cosas de otras". "Exactamente –dice– el mismo significado tiene el griego 'legein' de donde (proviene) 'logos'. 'Lego' (latino) no deriva de 'lego' (griego). Ambas palabras son los derivados paralelos de la gran raíz indoeuropea (viejo hindú) 'leg' que tiene también un significado de recolección selectiva, es decir de elección de multiplicidades en relación a otras multiplicidades"[2].

---

1 Miró Quesada, Francisco. "El intelectual peruano ante la realidad nacional". En *Varios. Primer panorama de ensayistas peruanos*. Lima, Editora Latinoamericana, IV Festival del Libro, 1958, pp. 167-179.

2 *Art. cit.*, pp. 167-168.

"Del significado común de 'intelectual' como hombre dedicado a menesteres de la inteligencia, hemos llegado –dice nuestro autor– al significado primigenio de *'hombre que escoge una multiplicidad frente a otra'* –y agrega– Intelectual, en su verdad significativa, es *el hombre que escoge*… constantemente multiplicidades de cosas y deja de lado otras multiplicidades. Es el hombre que escoge en el mundo y que al escoger decide lo que debe aceptarse y lo que debe dejarse de lado"[3].

Es esta la actitud del intelectual que proclama que el hombre, tiene la posibilidad de escoger entre las diversas posibilidades que encuentra ante sí y decidir por sus propios medios, que son cognoscitivos, como es y como debe ser el mundo, así esta actitud proclama "la autarquía del hombre para juzgar sobre su mundo y sobre sí mismo". Esta actitud es filosófica porque la filosofía es precisamente eso: "la pretensión de decidir como es el mundo por la sola fuerza –poderosa o endeble– de nuestra razón; la pretensión de escoger cuales son las muchas cosas verdaderas y cuales las muchas cosas falsas"[4].

En esta forma el intelectual es "el integrante fundamental de la cultura de occidente. Es aquel que, por medio del conocimiento (y no de la revelación), tiene que decir la última palabra"[5].

Por otro lado el intelectual ha advenido como elemento constitutivo del conglomerado social, su ingreso al mundo de la cultura es "tensional" su presencia produce reacciones contrarias porque quiere cambiar lo establecido agrupa entre sus contemporáneos a los que proclaman la supremacía de la razón como último criterio de juicio y está, además, en desventaja porque el poder se afianza en criterios trascendentes y esta constituido para defenderlos[6].

Porque los intelectuales quieren cambiar lo establecido con el instrumento de su razón estos hombres tratan de crear sistemas racionales de gobierno. En este esfuerzo el hombre se queda solo, con el único instrumento de su razón, sin un criterio último que le permita encontrar una organización social definitiva. Pero si él ha disuelto el mundo arcaico –basado en la revelación de poderes trascendentales– él es quien debe ofrecer un mundo nuevo. Si ha destruido todos los privilegios establecidos basados en derechos transcendentales, ahora debe ofrecer un sistema de convivencia creado por la razón, tiene, como el titán mitológico, que soportar el peso del mundo sobre sus espaldas[7].

---

3 *Ibid*., p. 168.
4 *Ibid*., pp. 168-169.
5 *Ibid.,* p. 169.
6 *Ibid.,* pp. 160-170.
7 *Ibid.,* pp. 171-172.

Esto no es todo, la tensión en que tiene que vivir todo intelectual, ya no es la tensión entre él y el mundo arcaico que lo rodea, la tensión es en su propio ser "entre su afán de formación teórica y su necesidad de actuar para contribuir a la modificación del mundo"[8].

Para sobrevivir tiene que modificar la actual estructura de la sociedad, necesita por eso crear una nueva concepción del estado, del derecho, de la cultura y de sí mismo, y esta creación debe ser hecha por los intelectuales. No puede estar sujeta al capricho de alguien afiebrado, tampoco puede ser hecha a pinceladas. Debe ser el resultado de la obra coordinada de las generaciones hasta "crear una nueva concepción del hombre que le permita vivir en un mundo también nuevo". Esta "creación será paulatina, estará hecha de conquistas progresivas de verdad" las dificultades serán innombrables, el éxito esta lejano y no será absoluto, pero "encontrará el camino, porque tiene en sus manos el único poder capaz de hacerlo: verificar las afirmaciones, observar sus consecuencias y decir si son verdaderas o falsas"[9].

La primera misión del intelectual moderno es: decir la verdad y el cumplimiento de esta misión se da en defenderla para que no sea deformada. Hay que cambiar la vieja organización del mundo y su estructura social determinada por pequeños grupos dominantes y grandes grupos explotados, porque el intelectual tiene la gran responsabilidad de transformarlo[10].

Ser hombre, ser verdaderamente hombre, es ser capaz de responder a las problemáticas de la historia:

> "Y así nuevamente –el intelectual– encuentra su destino agonal. Lucha y tensión en todo su ser. Lucha por el dominio del conocimiento que es hoy día mucho más técnico y complicado que nunca. Lucha por la realización de sus ideas en el frente social. La lucha por la defensa de la verdad. Lucha desgarradora, trágica, que amenaza aniquilarlo"[11].

Si hasta aquí Miró Quesada Cantuarias se ha referido a la misión del intelectual en el contexto de la reflexión occidental moderna, entiende que queda también dentro de límites precisos la misión del intelectual peruano. "Porque hoy –dice– el mundo es ya una unidad. Vamos con aceleración vertiginosa hacia la unidad mundial". El Perú siendo una provincia del mundo "debe de cumplir su cometido dentro de su situación socio-histórica y socio geográfica", situación que "le imprime un sello particular que permite

8 *Ibid.,* p. 173.
9 *Ibid.,* pp. 174-175.
10 *Ibid.,* p. 175.
11 *Loc. cit.*

comprender la actitud del intelectual peruano en lo que va de su historia" y "nuestro punto de partida debe ser la clara visión de que el Perú es un país subdesarrollado de origen colonial"[12].

Sostiene que:

> "Tal vez los intelectuales peruanos han pecado por su indiferencia ante los problemas nacionales. Tal vez han protestado poco ante los abusos y las arbitrariedades del poder. Pero hay que ver claramente que estaban sumergidos en una agotadora labor de autoformación. Gracias a esta labor hay hoy día intelectuales en el Perú, gentes que conocen los temas sobre los cuales hablan y que en un futuro seguramente no muy lejano, podrán hacer frente a su misión histórica"[13].

Miró Quesada agrega:

> "Las últimas generaciones se encuentran así con un panorama entrevisto pero con una tierra aún virgen. La misión de los nuevos intelectuales peruanos es clara: cumplir con las exigencias de la situación mundial, tener conciencia de que es necesario superar los últimos vestigios de arcaísmo para construir un nuevo mundo, y sobre el Perú, decir la verdad y nada más que la verdad, para defenderla contra todo y contra todos"[14].

La verdad sobre el Perú es muy simple: la estructura socio-económica colonial debe superarse, los anquilosados moldes para transformar nuestra realidad por medio de una economía humanista que evite la explotación y permita distribuir los bienes en una forma justa.

Pero todo esto hay que hacerlo dentro de la libertad, la dignidad y el respeto humano. He aquí la gran misión del intelectual moderno ante el mundo y del intelectual peruano ante el Perú: conciliar las exigencias de justicia social con las exigencias de libertad que hacen la vida digna de ser vivida.

En suma la gran misión del intelectual moderno es la del hombre que separa lo verdadero de lo falso. Y si se resigna a que otros hagan la elección por él traiciona su destino, anula sus poderes y deja *ipso facto*, de ser intelectual. Sólo en la libertad creadora puede el intelectual encontrar la fórmula que inicie en las nuevas centurias: la justicia y la dignidad humanas. Y concluye en que hay dos direcciones en la modificación del mundo:

---

12 *Ibid.,* p. 176.
13 *Ibid.,* p. 177.
14 *Ibid*., p. 178.

> "Una economía justa pero dentro de la libertad y el respeto humano, una sociedad en donde nadie pueda ser explotado, pero en donde todos puedan decir la verdad: he aquí el problema más grande que la historia ha planteado al hombre. El acopio de conocimientos técnicos, de vigor intelectual y de inspiración necesarios para resolverlos es sobrecogedor. Quien no se da cuenta de las exigencias que ello plantea al hombre actual, demuestra sin duda que no se da cuenta de lo que ahora está pasando. Nos hallamos ante un desafío formidable. Nuestro destino consiste en hacerle frente"[15].

Aceptando el desafío de asumir su responsabilidad ética y política, Miró Quesada, como Ministro de Educación y miembro del partido político Acción Popular de Fernando Belaunde, presidente del Perú de 1963 a 1969, en un esfuerzo de libertad creadora escribe *Acción Popular. Manual ideológico.* "El Perú como doctrina"[16].

La *filosofía, la ideología y la doctrina de Acción Popular* serán expuestas en esta obra en su fundamentación teórico-filosófica para su aplicación a nuestra realidad.

Es pertinente aquí señalar que el transcurrir de nuestra filosofía, y más específicamente el de nuestra ideología, tuvo siempre una motivación esencial: *su preocupación por el hombre*. Desde nuestra incorporación al mundo occidental, donde se pone en tela de juicio la condición humana del aborigen americano, hasta nuestros días en que se nos define por nuestro status de país subdesarrollado y dominado se da una constante inquietud en torno al examen de nuestra situación como seres antropomorfos.

La polémica en torno a la racionalidad y, por ende, a la humanidad del natural americano y las leyes de Indias son pruebas concluyentes de que la corona, bajo la influencia de la filosofía humanista, reconoció una serie de principios básicos que le hubieran permitido asentar y formar una sociedad ideal basada en los postulados del cristianismo, pero se vio imposibilitada de llevar su idea a efecto, porque si bien es cierto que los monarcas españoles, contra la opinión de pensadores como Juan Ginés de Sepúlveda, que sostenían con respecto a los naturales la teoría aristotélica del siervo por naturaleza, llegaron a reconocer a los indios su naturaleza racional, el trato que se les dio fue servil; si bien es cierto que las leyes fueron sabias ellas no se cumplieron ni se respetaron en nuestros territorios.

La condición de servidumbre a que fue sometido el indígena en el Nuevo Mundo y la no-respetabilidad de la ley inauguraron una suerte de trato que disminuyó nuestra esencia de seres humanos. Quedó establecido, a través

---

15 *Ibid.,* pp. 178-179.

16 Miró Quesada. *Acción Popular. Manual ideológico.* "El Perú como doctrina". Lima, s/e., 1966, Tom. I.

de una férrea organización socio-política, que éramos hombres pero siempre algo diferente e inferior al hombre europeo, representado en nuestras tierras por el español. Como es fácil intelegir de esta situación nos vimos y nos vemos hasta ahora impelidos a demostrar de manera compulsiva nuestra calidad de seres humanos.

Hay, por esta razón, un entroncamiento substancial en el pensamiento político de Acción Popular con la filosofía humanista que intenta, primordialmente en la lucha ideológica, acabar interna y externamente con esta condición problemática injustamente arrastrada por los peruanos desde la conquista hasta nuestros días y que sólo ha servido para formar una conciencia de vasallos, de colonos y neocolonos o, como se expresa en la terminología de nuestros días, de hombres dependientes.

Por eso, para la reflexión de Acción Popular su nexo con la filosofía humanista le es consubstancial. El fundamento filosófico tanto de su ideología como de su doctrina es netamente humanista, ya que todo hombre debe ser considerado como un fin en sí y no como medio para los otros hombres. Estipula así que:

> "El principio supremo del humanismo es... que **todo hombre debe ser considerado como un fin en sí y jamás como un instrumento o como un medio para los otros hombres**. Si se analizan todas las consecuencias que se derivan de este planteamiento se llega a una conclusión sorprendente: este principio, que hemos llamado principio de la **autotelia**, es suficiente para que el humanismo quede constituido. Todos los demás principios se pueden deducir de él por medio de la lógica y del análisis semántico"[17].

Por ejemplo, "el principio de la **solidaridad**. Si todos los hombres deben ser fines en sí, nadie tiene el derecho de utilizar a otro en provecho propio. Pero **ser hombre es tener metas y proyectos"**, que requieran de la relación interhumana en la que cada uno contribuye a la realización de los fines de los demás para realizar sus propios fines[18].

Otros principios importantes que se derivan también de nuestro principio son el antirracismo, y el anti-imperialismo. Igualmente, partiendo del principio de que todo hombre debe ser un fin en sí y no medio para los demás, se llega asimismo a una sociedad en la que no deben existir ni **explotadores ni explotados**[19].

La autotelia conduce a deducir que para:

---

17 *Ob. cit.*, Tom. I, parte II, Cap. IX, p. 165

18 *Ibid.,* p. 166.

19 *Ibid.,* p. 168.

> "…que una sociedad sea verdaderamente justa, para que todos los hombres puedan realizar en ella plenamente sus posibilidades; las jerarquías no deben fundarse en condiciones de clase, es decir, de fortuna, de posición social, de situación económica, etc. No deben basarse en **condiciones extrínsecas** a la persona humana sino en **condiciones intrínsecas**. Las jerarquías deben fundarse única y exclusivamente en la **capacidad de servir** y la capacidad de servir se determina por la capacidad intelectual y la presencia moral de las personas"[20].

Como hemos visto, los principios que se derivan del sistema humanista son: la solidaridad, el antirracismo, el anti-imperialismo, la sociedad sin explotación y la sociedad sin clases. Por eso en última instancia:

> "El Humanismo significa una actitud de reconocimiento y de valorización frente a los demás hombres. Es una actitud de respeto profundo por el ser humano, es la afirmación del valor incondicional de la condición humana"[21].

Recogidos de la filosofía humanista occidental, estos conceptos esenciales se van a elevar a categoría ideológica y a reflexión creativa cuando se constituyen en el axioma fundamental de la ideología humanista de Acción Popular al aplicar los postulados universales del humanismo al caso concreto, particular y específico de un grupo humano que se constituye como nación bajo el nombre de *Perú*. La tenaz lucha por la aplicación de esos postulados humanistas a la extensión geográfica donde habitan todos los que se reconocen como hombres peruanos es la tarea que el programa político de Acción Popular se traza y que Miró Quesada sistematiza como teoría para ser aplicada para el cambio cualitativo existencial de los hombres nacidos en nuestro territorio.

Como *ideología* Acción Popular parte de la aceptación de la filosofía humanista y sus principios básicos para la *praxis* de su partido político. En primer lugar, expresa en términos generales una preocupación fundamental por resolver la problemática de nuestra condición de seres humanos dependientes y, en segundo lugar y en forma más concreta, realiza y alienta la reivindicación del indígena, tal vez el más olvidado y postergado de los individuos que habitan nuestro territorio.

Estas dos preocupaciones conducen inexorablemente a la creación de una ideología frente a la coyuntura histórica. El humanismo, propio a la tradición occidental europea es escogido como la filosofía más conveniente

---

20 *Ibid.,* p. 169.
21 *Ibid.,* Cap. VII, p. 137.

por sus postulaciones teóricas acerca del hombre, pero las postulaciones teóricas son conjugadas con la situación real, concreta que determina la existencia del hombre peruano. Y como de lo que se trata, justamente, es de que la teoría no se quede en mera abstracción especulativa, los postulados filosóficos humanistas deben cumplirse, llevarse a cabo, en el caso específico del hombre peruano, y así surge la ideología de Acción Popular en un afán de concretizar el **humanismo abstracto**, porque éste "no toma en cuenta la situación histórica dentro de la cual debe predicarse. Es un humanismo que dice lo mismo para todos, que se expresa en todos los tiempos y en todas las latitudes"[22].

El humanismo abstracto, arriba expresado en términos teóricos, en el discurso ideológico de Acción Popular dirigido al Perú, queda obligado a concretizarse frente a nuestra realidad histórica, la cual tiene connotaciones propias y así, por esta necesidad de aplicación a una situación especial, ha sido denominado humanismo situacional.

Este humanismo situacional, en el caso concreto del Perú, la ideología, el pensamiento de Acción Popular expresa claramente que el discurso está dirigido a la situación histórica que viven los peruanos:

> "La única manera como el humanismo puede tener eficacia es que **tanto quienes lo predican como quienes reciben el mensaje estén en situación de comprender lo que se está diciendo**. Y para que esto sea posible **la forma y el contenido de la ideología deben ser adecuados a la situación histórica que viven los que deben recibir el mensaje**"[23].

Por lo demás:

> "La única manera de hacerle sentir a un hombre que ha vivido toda su vida en condición de inferioridad, … es **ponerlo en situación** diferente, y para lograr esto hay que hacerle sentir que no es inferior, hay que hacerle vivir su propia vida como una vida significativa, como una vida que **los demás necesitan"**[24].

Porque

> "Cuando un hombre ha nacido y vivido en el abandono, el exilio y el desprecio, la única manera de afirmar la dignidad de su condición humana, es **hacerle sentirse hombre de verdad**, y para que se sienta hombre de verdad

22 *Ibid.,* Cap. VIII*,* p. 162.
23 *Ibid.,* p. 160.
24 *Ibid*., p. 161

> tiene que proceder como proceden los hombres verdaderos, es decir, **actuando sobre el mundo, manejando las cosas, forjando nuevas realidades**"[25].

Este actuar en el mundo, este manejar las cosas forjando nuevas realidades, se concretiza no sólo en un humanismo que se sitúa en la historia vivida por los peruanos sino, sobre todo, en un actuar en su espacio geográfico. De estos dos condicionantes: tiempo histórico y espacio geográfico, elevados a categorías de máxima inspiración, surge el limo germinal que alienta y vivifica el cuerpo de pensamiento de Acción Popular que se conoce bajo el símbolo de "El Perú como doctrina".

"El Perú como doctrina" se constituye en la forma como la filosofía y la ideología de Acción Popular deben llegar al conocimiento y la praxis de todo peruano.

Ahora bien, habiendo examinado el planteamiento filosófico humanista del cual parte Acción Popular así como su especificidad situacional, podemos evidenciar como en este nexo se da el aspecto creativo de una ideología que se convierte en el mejor instrumento para el cambio que debe efectuarse en la realidad peruana. Esta realidad peruana históricamente incásica, colonial y republicana –que ha dejado un saldo de complejo de inferioridad en el hombre peruano– geográficamente compleja; científica y tecnológicamente deficiente, se ofrece así como un meollo de problemáticas cuyas soluciones requieren, a su vez, de un conjunto de postulaciones ideológicas, formuladas en El Perú como doctrina[26] con miras al cambio de esa situación defectiva actual. En esta forma las postulaciones ideológicas serían las herramientas para una positiva y orientada modificación de esa compleja problemática constituida por la nación peruana.

Lo que para Fernando Belaunde Terry constituye su mensaje político, Miró Quesada lo incorpora al cuerpo de doctrina de Acción Popular, considerando que:

> "Pocas naciones en el mundo tienen el raro privilegio de contener en su propio suelo la fuente de inspiración de una doctrina. El Perú es una de ellas. Sin embargo, se ha anatematizado a los que no salimos en busca de filosofías extranjeras, en el vano intento de importar ideas a un medio que hace siglos se distinguió en producirlas"[27].

---

25 *Loc. cit.*

26 Belaunde Terry, Fernando. *El Perú como doctrina*. Lima, Librería e Imprenta Minerva, 1959.

27 Ver Belaunde T., Fernando. *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima Ed. "Tawantinsuyu", 1959, p. 17.

Esta concepción inspirada en el propio suelo para constituir su doctrina ha convertido nuestro propio suelo en la mejor fuente de inspiración doctrinaria, hay que conocerlo en su historia y penetrarlo a fin de conquistar plenamente nuestro propio territorio.

El aspecto creativo de la ideología de Acción Popular radica en señalar al Perú, histórico y geográfico, como el ente del cual necesariamente hay que partir como fuente de inspiración de la reflexión política. No se trata, pues, de recepcionar formas de pensamiento surgidas de otras realidades (capitalismo o marxismo), para aplicarlas a la nuestra, sino al revés, la reflexión política está pensada para ese ente histórico y geográfico con ser propio que es el Perú.

Ahora bien, si desde la tradición de pensamiento occidental, Acción Popular se declara como una filosofía política humanista y, desde la reflexión peruana, postula un humanismo situacional –tendiente fundamentalmente a la solución de la ancestral postergación del hombre y la cultura indígena– y, más aún, si su fuente de inspiración es el Perú y su reflexión se realiza a partir del Perú con miras a obtener una respuesta adecuada para cada una de sus problemáticas, nos encontramos frente a una postulación que debe conciliar dos términos aparentemente irreconciliables o contradictorios; de un lado, la cultura occidental y, del otro, la cultura autóctona. Esta aparente contradicción queda superada a través del eclecticismo implícito en la ideología de Acción Popular y que está explicitado a través de los postulados del mestizaje, el pueblo y la cooperación popular.

La exacta dimensión del Perú, como país esencialmente mestizo queda explicitada en el siguiente texto:

> "**El Perú como Doctrina** es esencialmente mestizo. Es mestizo por razones de principio y por razones técnicas. Por razones de principio porque... es la respuesta ideológica al problema fundamental del Perú, el **desgarramiento inicial**. Nuestra ideología es la solución que permite construir el puente para salvar el abismo de una separación que parecía infranqueable. La separación es entre el grupo integrado por descendientes de los conquistadores (y por elementos nuevos de cepa occidental) y el grupo mayoritario sojuzgado… Sólo el mestizaje puede superar el desgarramiento, sólo la fusión de las razas, de los pensamientos, de los sentimientos. Sólo un mestizaje, plena expresión de aculturación auténtica, puede contribuir a forjar una cultura unitaria y creadora"[28].

[28] Miró Quesada. *Acción Popular. Manual ideológico… Ob. cit.*, Cap. VI, p. 115.

El postulado del mestizaje superaría así la problemática histórica de nuestro país siempre escindido racial y culturalmente y, colateralmente, nos permitiría trasladarlo a la ambigüedad con que –sobre todo en el plano político– se ha utilizado la palabra pueblo.

El *pueblo* es otro de los símbolos de *El Perú como doctrina* y consiste en buscar en él la enseñanza para resolver nuestros problemas. Un caso típico de mestizaje se da en el hecho de que la tradición popular ha perpetuado el trabajo colectivo como forma de solucionar sus problemas inmediatos.

La *minka*, instaurada, organizada y perfeccionada por la cultura incaica como forma de trabajo, enraizada, de tal forma, en el hombre peruano que la perpetuó hasta nuestros días bajo la denominación de acción comunitaria. Este aspecto permanente en la forma de ejercitar el trabajo como actividad humana constituye un aporte singular y perenne de naturaleza típicamente indígena. Los instrumentos, los materiales, las técnicas, son los que se mueven al ritmo renovador del avance científico y tecnológico de la cultura occidental.

Acción Popular sostiene que el pueblo peruano tiene una tradición con respecto a la forma práctica de resolver los problemas de su cotidiana existencia y esta tradición convenientemente sistematizada, elevada a categoría cognoscitiva, es la que conviene aprovechar para la solución de algunas de nuestras más apremiantes problemáticas. Así, pues, Belaunde –dice Miró Quesada– encontró una de las soluciones en:

> "... la cooperación popular, la minka, la increíble tradición de trabajo colectivo y libre que existía intacta en los pueblos olvidados del Perú... La tradición del pueblo peruano no es una **tradición ideológica** sino una **tradición práctica**, es decir una tradición de las maneras como ha resuelto los problemas que le presentaba la escasez de la naturaleza y su propia realidad social"[29].

En consecuencia:

> "Si se considera que el Perú tiene una historia y una tradición extraordinarias y que sin embargo, debido a la ceguera de los viejos políticos jamás se han aprovechado para perfeccionar nuestra acción presente, es inevitable llegar a la conclusión de que ha llegado el momento de utilizarlas. **El Perú como Doctrina** es la enseñanza que recibimos de la sabiduría del pueblo peruano a través de su historia y de sus tradiciones"[30].

---

29 *Ibid.,* Cap. I, pp. 37-38.
30 *Ibid.,* Cap. VI, p. 110.

Y, por lo tanto, la ideología de Acción Popular reconoce, sin regateos, el aporte y la capacidad de nuestro pueblo para participar en la reconstrucción nacional, no puede comprenderse nada sobre el significado de Acción Popular en la historia política del Perú[31].

Si en el pensamiento de Acción Popular la conceptualización del pueblo se expresa fundamentalmente en la idea de su capacidad, de su sabiduría, de su aporte para llevar al Perú adelante, es lógico y hasta determinante que base su plan de acción política en lo que llama cooperación popular.

Existe, entonces, una fuerza, la *cooperación popular*, que no sólo hay que mantenerla y conservarla, sino también aprovecharla y vivificarla sobre todo en el actuar político, y ésta es la propuesta singular que moldea, en uno de sus aspectos más significativos, la ideología de Acción Popular como partido:

> "... el primer paso ideológico en la consolidación de los fundamentos doctrinarios del 'populismo', está marcado por la lucha por el establecimiento de la 'legalidad', la 'libertad' y la 'democracia', liberal en su sentido occidental, hasta la concepción de la acción del pueblo como fuente fundamental de la realización política"[32].

El *Estado*, a partir de estos supuestos, es el encargado de encauzar la acción de toda la colectividad, debe erradicar sus mecanismos tradicionales de servicio exclusivo de la clase dominante y convertirse en instrumento para encauzar el dinamismo social y económico de la nación peruana en favor de su colectividad, retomando, en cierta forma, la inspiración del pasado incásico, ya que "lo notable del Incario es que fue el único tipo de sociedad no occidental que **consideró al Estado como un órgano de servicio a la colectividad**"[33].

Igualmente, adoptada y adaptada a nuestra realidad:

> "La ideología humanista exige un cambio total en la sociedad, exige cambiar la sociedad real injusta por una sociedad ideal justa, exige transformar las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales hasta que la dignidad del hombre refulja con luz inextinguible"[34].

Y porque además:

---

31 *Ibid.,* Cap. I, p. 33.

32 *Seminario*: Doctrina, Política y Plan de Gobierno de Acción Popular. Enero de 1983, p. 10.

33 Miró Quesada. *Ob. cit.,* Cap. II, p. 62.

34 *Ibid.,* Cap. VII, p. 144.

> "En la sociedad humanista [las jerarquías] se fundan en lo que conduce a la plenitud de la condición humana, es decir en la **capacidad de servir**… En la sociedad humanista los que ejercen la jerarquía, o lo que es equivalente, la capacidad de decidir (que es poder), **sirven a la mayoría**, …Se trata por eso de algo profundamente revolucionario, porque cambia no sólo la estructura social, económica, política y cultural de la sociedad, sino cambia la manera de ser de los hombres, les exige un cambio en la manera de sentirse a sí mismos, de apreciarse y de tratarse"[35].

A partir de esta nueva conceptualización de Estado, "se va despertando la conciencia histórica dormida, orientándose y organizándose de manera sistemática el aporte del trabajo voluntario de los pueblos a la gran empresa del progreso nacional"[36].

Este despertar de la conciencia nacional, a través de la acción de la cooperación de nuestro pueblo, se expresa en la ideología de Acción Popular afirmando que la Cooperación Popular es la más importante de todas las tradiciones del pueblo peruano, porque permite resolver los problemas más graves del Perú actual:

> "Su utilización como fuente de trabajo creador permite romper el **círculo vicioso de la pobreza**... Toda la **Civilización Andina** se fundó en la cooperación popular, en el trabajo orientado en el beneficio de la comunidad"[37].

La meta de Acción Popular, en suma, es forjar el nuevo Perú sistematizando la tradición del trabajo colectivo y libre del pueblo. La realización de esta meta exige organizar nuestros recursos humanos mediante la creación de un sistema de Cooperación Popular, que consiste en la coordinación de la actividad estatal con la actividad creadora de las comunidades, a las cuales el Estado les proporcionará instrumentos de trabajo, ayuda económica directa y ayuda técnica. La organización de recursos, tanto humanos como técnicos y económicos pondrá en marcha la fuerza de trabajo de las mayorías nacionales, en esta forma se hará posible la realización de la meta[38].

---

35 *Ibid.,* Cap. IX, p. 171.

36 "El Perú construye". Mensaje presentado al Congreso Nacional por el Presidente Constitucional de la República, Fernando Belaunde Terry, 28 de julio de 1965. Lima, Librería e Imprenta Minerva, 1965, pp. XXXIX-XL.

37 Miró Quesada. *Ob. cit.,* Cap. II, pp. 40-41.

38 *Ibid.,* Cap. IV, p. 89.

Examinada en sus lineamientos más relievantes, la filosofía, la ideología, y la doctrina de Acción Popular, en su fundamentación humanista, de alto contenido antropológico, es pertinente referirnos a su reflexión sobre los límites a que puede conducir una teoría auténticamente asimilada por el conjunto mayoritario de una sociedad que aspira a un radical, efectivo y verdadero cambio en la defectiva condición humana existente en su población.

Para Francisco Miró Quesada la filosofía dialéctica es falsa. No porque él se oponga a la revolución, muy por el contrario, la única razón que lo mueve a expresar esta consideración, es:

> "…que la dialéctica presenta lados tan débiles a la crítica, que fundar la revolución sobre ella es ponerla en peligro. Porque si se comienza por sostener que la dialéctica es el fundamento último de la revolución y se ve luego que la dialéctica es una metodología vaga e ineficiente… se corre el peligro de llegar a la conclusión de que la revolución no puede realizarse"[39].

Debido a que después de un examen detallado presenta lagunas lógicas y las conclusiones de sus creadores resultan contrarias a los hechos históricos.

La *praxis* revolucionaria se puede fundar inobjetablemente sobre bases que no tengan nada que ver con la dialéctica. La *praxis* política revolucionaria se puede demostrar con argumentos lógicos formales sólidos. De manera detallada Miró Quesada expresa que también:

> "…**el humanismo conduce inexorablemente a la revolución**. Ello se debe a que partiendo del principio fundamental del humanismo, del principio **autotélico**, se llega, lógicamente, a la conclusión de que es necesario cambiar la sociedad en que vivimos para transformarla en una sociedad que corresponda al modelo humanista, es decir, a la **sociedad justa o sin clases**"[40].

El asumir el humanismo conduce a una actitud antirracista, antiimperialista y anticlasista, y esta actitud es auténticamente revolucionaria porque en las sociedades reales no se han realizado estos ideales. "En consecuencia si se requiere organizar la sociedad de acuerdo al principio humanista, habrá que transformar la colectividad en que se vive. Y como los

---

39 Miró Quesada. *Humanismo y revolución*. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969, Cap. VII. Dialéctica, lógica y humanismo. 5. Humanismo, lógica y revolución, p. 272.

40 *Ob. cit*., pp. 272-273.

grupos de poder de esta sociedad presentan resistencias, a veces muy fuertes y agresivas, al intento de transformación, habrá que enfrentarse a ellos"[41].

La resistencia es fuerte y como ostentan el poder, la única manera de vencer la sólida resistencia que ofrecen consiste en despojarlos del poder y cambiar las estructuras jurídicas, económicas, sociales y culturales del conglomerado social[42].

Conviene aclarar que el humanismo –para Miró Quesada– no es, en sí mismo, la revolución, es una manera de fundamentar la revolución, de justificar la *praxis* política, consistente en enfrentarse a la sociedad existente que es injusta para forjar una nueva sociedad justa, que no permita la explotación y la prepotencia de los grupos tradicionales dominantes[43].

Para hacer la revolución, en primer lugar, se hace necesario analizar las posibilidades de hacerla y aprovechar las oportunidades que se presentan en la realidad social, la planificación consiste en la "organización de los recursos" deben darse una serie de factores: debe existir una atmósfera revolucionaria, la difusión de la doctrina, el convencimiento de las masas y de los intelectuales, y, por último la mayoría debe estar convencida de ser capaz de enfrentarse al poder tradicional o al poder constituido[44].

En el análisis de las posibilidades revolucionarias los medios para hacer la revolución son humanos y materiales; también son factores importantes en el análisis: "el tipo de estructura social, que las relaciones de producción, el grado de industrialización, la conciencia revolucionaria del proletariado, el estado cultural del campesinado, el poder de comunicación de los intelectuales, la actitud de la Iglesia, la estructura de los partidos políticos, la relación con los demás países, etc."[45], siendo el humanismo la justificación de todo el proceso.

Queda por mostrar ¿porqué el humanismo es mejor que las restantes posiciones filosófico-políticas? La respuesta a esta interrogante –sostiene Miró Quesada– remite a uno de los problemas más profundos e importantes de todos los tiempos: la justificación de la acción humana, "En una palabra debemos mostrar que el humanismo es el principio supremo de la ética. Se trata de un problema que hasta el momento no ha podido ser resuelto de manera inobjetable por ningún sistema filosófico"[46].

---

41 *Ibid*., p. 273.
42 *Ibid.,* p. 277.
43 *Loc. cit.*
44 *Ibid*., p. 278.
45 *Loc. cit.*
46 *Ibid*., p. 279.

En *Humanismo y revolución*, Miró Quesada hace un intento de fundamentación, sostiene que para justificar el humanismo se debe primero mostrar que es posible encontrar criterios fidedignos de decisión que permitan encauzar nuestras acciones. En esta obra –dice– "creemos haber mostrado… que tanto desde el punto de vista de la pura afirmación humana, como desde el punto de vista de la razón, el humanismo constituye el único sentido de la historia"[47].

Hasta aquí, hemos sintetizado la reflexión de Miró Quesada orientada hacia el examen y la búsqueda de soluciones teóricas para resolver los problemas de nuestra praxis intelectual y política.

Consideramos pertinente, sin embargo, exponer otra dimensión de su reflexión que responde al rol que como hombre debe asumir el filósofo frente a la necesidad de hacer desde América y con motivo de América una auténtica concepción filosófica y desde esta perspectiva debemos referirnos, en forma concreta y sintética a su contribución latinoamericanista sobre el despertar, el proyecto y la realización del filosofar latinoamericano.

Francisco Miró Quesada ha escrito dos obras ampliamente conocidas: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974)[48] y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981)[49]. Debemos aclarar que, en sí mismas, constituyen resúmenes históricos del proceso filosófico en nuestro continente y permiten un conocimiento esencial de las ideas de nuestro autor en lo que respecta al análisis interpretativo del proceso que conduce a la formación de lo que él denomina "tercera generación" de filósofos y a su toma de conciencia de una nueva forma de filosofar sobre nuestra propia realidad. Ambas obras se dan intrínsecamente unidas; en la primera se ocupa de "los patriarcas" y de su proyecto de un filosofar auténtico, proyecto que influye fundamentalmente nuestro proceso filosófico hasta presentarse el momento de su bifurcación en filósofos "afirmativos" y "asuntivos"; y en la segunda se ocupa, principalmente, de los logros realizados por los filósofos que denomina asuntivos.

En lo que respecta a *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* se trata de una publicación un tanto tardía ya que fue escrita en 1956. En el prólogo relata Miró Quesada su encuentro en Lima, en 1946, con Leopoldo Zea. Sus concepciones acerca de lo que debía ser la filosofía latinoamericana, que diferían de manera irreconciliable, originan una vigorosa polémica. Para

---

47 *Loc. cit.*

48 Miró Quesada. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, FCE, 1974, (Colección Tierra Firme)

49 Miró Quesada. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México, FCE, 1981 (Colección Tierra Firme)

Zea "la única manera de hacer filosofía era meditar a fondo sobre nuestra propia realidad para tratar de desentrañar el sentido de nuestra historia, el significado de nuestro proyecto existencial". Para nuestro autor "la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica y actual y tratar de hacer aportes interesantes a la solución o al tratamiento de los problemas correspondientes"[50].

A pesar de las divergencias, en ambos se da una misma obsesión y un mismo afán: el de ser auténticos filósofos, es decir ser capaces de pensar y repensar por cuenta propia y tratar de encontrar soluciones. Con esto harían "una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles"[51]. Este afán de veracidad era revelador de la conciencia angustiada frente a la disciplina y el hacer filosófico; ambos tenían conciencia de que nuestro "filosofar había sido un mero 'reflejo' del europeo y queríamos que dejara de ser reflejo para transformarlo en una irradiación propia", y agrega, "Sólo así podríamos librarnos del 'complejo de inferioridad' característico del latinoamericano frente a la cultura europea"[52]

Comprendí entonces, dice Miró Quesada, la justificación y el sentido de esta posición latinoamericana. "Se trataba de algo tan importante, tan característico de la cultura latinoamericana, tan fecundo para nuestra creatividad filosófica, que era imposible no sentir la tentación de analizar e interpretar el proceso"[53].

El análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada abarca tres generaciones de filósofos. Conviene indicar que la tercera generación, o sea la última, es aquella que fluctuaba entre los treinticinco y cincuenticinco años al momento de escribir la obra.

En la primera sección: *El problema de la filosofía latinoamericana* se aborda el análisis del proyecto de un filosofar auténtico (Cap. I). El surgir de la filosofía en nuestro continente se debe a un acto de 'inseminación artificial' de una tradición extranjera. *La gran ruptura* se produce cuando América al romper con la metrópoli se ve obligada a cortar con lo que hasta entonces había constituido su tradición cultural. Se encuentra así ante la imposibilidad de filosofar por cuenta propia por carecer de antecedentes filosóficos genuinos y originales.

---

50 *Despertar y proyecto*…, pp. 7-8.
51 *Ibid*., p. 9.
52 *Ibid*., pp. 10-11.
53 *Ibid*., p. 11.

Abruptamente se produce un fenómeno específicamente americano: unos cuantos hombres intentan repentinamente pensar filosóficamente sin ningún apoyo en la tradición cultural del medio circundante. Son los llamados 'patriarcas' de la filosofía latinoamericana o primera generación de filósofos. Su rol histórico consistió en difundir la filosofía desde fines del siglo XIX y principios del XX. Ven a la filosofía europea como un *non plus ultra* y enseñan a los grandes maestros de la filosofía occidental (Bergson, Croce, Nietzsche, los neokantianos, la historia de la cultura, Eucken y Simmel). En este quehacer experimentan la *vivencia del desenfoque* de nuestro estado cultural que atribuyen a dos limitaciones básicas: *falta de perspectiva histórica y de formación humanística,* lo cual los conduce a considerar que para una cabal comprensión de su contemporáneo europeo les es indispensable instalarse con plenitud en la corriente histórica occidental y deben recuperar las formas educacionales humanísticas también abandonadas al producirse la ruptura con la tradición cultural.

Procuran así una *recuperación anabásica*, es decir crear las bases culturales y el instrumento intelectual adecuado para hacerlo todo desde el principio. Esta recuperación de las bases mismas de la cultura occidental – *instalación en la historia y tecnificación humanística*– origina el *proyecto latinoamericano de filosofar como decisión de hacer filosofía auténtica*. Por otro lado, en su interior, el proyecto implicaba la fe de poder superar una 'malformación intelectual' y la duda de que debido a ello no se pudiera llegar nunca al nivel de la autenticidad filosófica. Igualmente, se daba instalado en el proyecto un elemento fundamental consistente en un sentimiento de subordinación del americano frente al pensamiento europeo; este *complejo de inferioridad* ha de matizar e iluminar todos los momentos del proyecto y del proceso que ha de afectar a nuestra filosofía, y a su vez explica la *labilidad ontólogica* de nuestros filósofos. En el hecho de consistir el proyecto en "ser como" alguien, en llegar a ser "como otro", el situarse en un plano de inferioridad y de insuficiencia permite afirmar que el ser del filósofo latinoamericano es un ser lábil, un ser que fluctúa entre la plenitud y la insuficiencia, un ser que oscila entre el entusiasmo de la próxima realización y la desesperanza de llegar a la meta.

Desde un punto de vista generacional, los patriarcas (Korn, Vasconcelos, Deustua, Ingenieros, Vaz Ferreira, Medina) constituyen el proyecto; los forjadores (Romero, Ramos), segunda generación, asumen la continuidad del proyecto aceptando en su presente el sentimiento de inferioridad frente al pensamiento europeo, pero trasladando la solución al futuro. Realizan un admirable esfuerzo recuperativo al establecer su tarea: preparar el terreno, formar a las nuevas generaciones para que ellas puedan completar el gran movimiento iniciado.

La responsabilidad recae así en la tercera generación, que comienza a hacerse sentir con intensidad creciente por las décadas del cincuenta a sesenta y que es la que verdaderamente ha modelado el carácter de la filosofía latinoamericana ya que continúa el movimiento de recuperación iniciado por los primeros discípulos, diferenciándose de ellos en que trata de llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Hacer filosofía significa para ellos llegar a pensar por sí mismos los grandes temas del filosofar occidental. Significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno. Por eso, dice Miró Quesada, la originalidad del filósofo latinoamericano se concibe como la culminación de un largo proceso asimilativo, como el resultado personal inevitable a que tiene que llegar quien ha comprendido hasta sus últimos fundamentos el pensamiento filosófico en su expresión histórica para llegar a descubrir su propio camino.

La segunda sección: *La bifurcación*, está dedicada al estudio del fenómeno de la bipartición de la tercera generación en dos grupos antagónicos. Partiendo de la consideración de que el filósofo joven es un hombre que experimenta la vivencia de la labilidad en forma 'punzante' tiene que decidir si debe aún permanecer en la condición de epígono, asimilando el pensamiento occidental y preparándose para comprenderlo hasta sus últimas sedimentaciones o si tiene que empezar a hablar por sí mismo. Tiene por lo tanto, dice nuestro autor, que hacer una gran elección sobre sí mismo. La situación problemática que conduce a la tercera generación a elegir una respuesta (Cap. II), ha originado la bifurcación del quehacer filosófico latinoamericano en tanto la situación de tensión producida por la exigencia "extrínseca" de hacer filosofía auténtica los conduzca a: *la respuesta afirmativa* que es *conquista de la autenticidad* o la *respuesta asuntiva* que es *perderse en la teoría.*

La respuesta afirmativa asume a su vez dos posiciones: de afirmación inmediata, en cuanto considera que ha llegado el momento de las posibilidades creadoras y de afirmación mediata, en cuanto piensa que se puede hacer filosofía auténtica, pero no ha llegado aún el momento. En términos generales, para el grupo afirmativo la autenticidad de nuestro filosofar no puede darse en un filosofar a la europea, sino que debe hallarse en un tipo de filosofar diferente. Con esta consideración se aparta de la línea general del movimiento recuperativo y es el grupo que da lugar a la bifurcación. La respuesta negativa corresponde a un grupo más numeroso de filósofos y consiste en asumir los valores de la filosofía europea, poniendo el sentido de la autenticidad en la creación de ideas originales en el tratamiento de los grandes problemas del pensamiento occidental. Para ellos es aún necesario seguir el camino de formación impuesto por la generación forjadora ya que la recuperación no ha concluido todavía, son los que denomina filósofos *asuntivos.*

El grupo que asume la actitud afirmativa es poco numeroso, pero compacto y unitario, ha ido modelando su esencia (Cap. III) en México y caracteriza a la joven filosofía mexicana en una actitud coincidente con la actitud general de ese país de afirmación de sus más profundas esencias. La actitud "afirmativa" como producto de la filosofía mexicana es consecuencia de una línea de pensamiento que proclama que sólo la meditación sobre la propia realidad puede producir la autenticidad filosófica. Esta original concepción se debe a que la filosofía mexicana ha pasado por el puente del historicismo español y en especial por la influencia personal que ha ejercido el maestro José Gaos.

En la conquista de su propio ser ha encontrado el grupo afirmativo la solución al problema de un filosofar auténtico y el filósofo, en tanto asume su situación histórica concreta, se ve impelido a tener que revelar a la comunidad mexicana su propio ser y la elección de su destino. Aparece así la idea de la *filosofía como responsabilidad* y la del ser del filósofo como comprometido con una circunstancia concreta, con una realidad, ante la cual ya no puede permanecer indiferente. Todo lo dicho sobre México puede aplicarse a Latinoamérica: "Ser filósofo latinoamericano significa tener el coraje suficiente para revelar a la conciencia de sus contemporáneos cuál es el destino de América Latina"[54].

Esto no quiere decir que el filósofo del grupo *asuntivo* no se muestre frente a su medio con profunda inquietud, lo que sucede es que para él la filosofía no puede quedar reducida a ocuparse de temas circunscritos a la problemática de su propia circunstancia histórica, ya que el estudio y el tratamiento de los temas puros, el entrenamiento en la especulación del tema abstracto prepara para el tratamiento de los temas concretos con resultados más profundos y duraderos que el pensamiento empírico e, incluso, científico. Por otro lado, considera que en Latinoamérica el pensamiento, expresión suprema de la realidad histórica, está llamado a un gran destino y que su decisión está dada al contribuir, desde una posición que considera más concreta y realista, al crecimiento y a la maduración de ese pensamiento. En conclusión, la verdadera responsabilidad del filósofo latinoamericano, según el grupo asuntivo, consiste en "trabajar intensamente en filosofía, sumirse apasionadamente en los abismos de la teoría pura, incrementar incansablemente la asimilación de ideas y teorías y acercarse cada vez más a la creación auténtica…"[55].

---

54 *Ibid.*, p. 106.
55 *Ibid.*, p. 118.

Las ideas de Francisco Miró Quesada contenidas en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* y en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* se expresan con rigor estructural. Aparte de esta apreciación es conveniente destacar que el análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada se describe e interpreta en tres significativos momentos: el despertar, el proyecto y la realización, de los cuales el despertar y la realización, tanto del grupo asuntivo como del grupo afirmativo, giran en torno al proyecto de un auténtico y genuino filosofar latinoamericano. Este proyecto se constituye, en verdad, en el meollo fundamental no sólo del proceso histórico descrito por Miró Quesada, sino de toda actividad filosófica actual y futura en nuestro continente.

Hay que destacar, igualmente, que pese a haberse instaurado con la conquista el proceso de incorporación de la filosofía como yuxtaposición o pretensión de anulación de las culturas nativas –maya, azteca e inca– tanto en México como en Centro América y en el Bloque Andino, éstas superviven y se expresan a través de sus tradiciones ancestrales. Por esta razón nuestros filósofos no han podido obviarlas u ocultarlas dentro del gran proyecto de un filosofar auténtico que debe necesariamente incluirlas, no sólo por sus grandes aportes a la cultura universal, sino porque constituyen una problemática arrastrada por cinco siglos y que urge resolver en el presente.

Sintetizando, se dan dos cuestiones sintomáticas que permiten mencionar la necesidad de la integración del continente desde el proyecto creativo. En primer lugar, la existencia de grandes culturas en América antes de la llegada de los españoles y lusitanos, cuyos descendientes han permanecido casi excluidos y ostentan grados de pobreza y extrema pobreza inaceptables, y en segundo lugar, el hecho de que el movimiento filosófico iniciado a partir de la superposición de la cultura filosófica occidental sobre las culturas nativas haya sufrido las mismas influencias filosóficas en su desenvolvimiento histórico, es decir, la historia de la filosofía en América ha pasado, en un horizonte simultáneo, por los períodos escolástico, ilustrado, romántico, positivista, espiritualista y materialista, y está actualmente en una actitud abierta a las últimas concepciones filosóficas del mundo occidental, sin que estas adopciones y adaptaciones filosóficas hayan resuelto el problema de una síntesis cultural y humana.

De la apretada síntesis presentativa de esta obra es posible extraer el rigor estructural en que se desenvuelve la misma. Aparte de esta apreciación es conveniente observar que el análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada permite valorar positivamente el sentido y significación de la trayectoria de nuestro quehacer filosófico, prestigia y alienta el ejercicio de la disciplina y justifica la decisión personal del

filósofo frente a lo que considera su tarea auténtica. Es una obra de aliento para quien siente el imperativo de filosofar, sea desde el plano universal, que él llama *asuntivo* o desde el plano concreto de reflexión sobre nuestra realidad, que él denomina *afirmativo*.

El proyecto de un auténtico y genuino filosofar latinoamericano –del sector el afirmativo– se inició con el estudio de las ideas, que en su desenvolverse pasa por la filosofía de lo americano y culmina en la postulación de una *filosofía de la liberación*. La intervención y el aporte de Miró Quesada en este singular proceso de desenvolvimiento de la filosofía en América ha sido fundamental. Por esa razón hay, en los numerosos ensayos, artículos y ponencias de nuestro autor, un hilo conductor que vuelve una y otra vez a expresarse, en distintos momentos de su aporte como latinoamericanista y aun cuando cada uno de estos trabajos tiene una temática específica, sumamente importante y sugerentemente expresada, ese hilo conductor busca pronunciarse y definirse, favorablemente, desde su más íntima reflexión y profundo sentido racional, sobre la filosofía de la liberación.

Lo objetivo es que el tema de la filosofía de la liberación está siempre actuando en su reflexión sobre Latinoamérica. El artículo que presentaremos, "Filosofía de la liberación: convergencias y divergencias"[56], constituye un análisis crítico de este movimiento, sus rasgos distintivos, que permitan un acercamiento a lo que generalmente se entiende por filosofía de la liberación, al mismo tiempo que algunas connotaciones que escapan al cuadro unificador del movimiento, así como su significativa temática siempre abierta a ulteriores desarrollos.

Procura Miró Quesada señalar las ideas fundamentales que constituyen el núcleo en torno al cual se aglutinan los llamados filósofos de la liberación, cuestión que es necesario conocer –dice– para formarse una clara idea de lo que ella realmente es o, mejor aún, está siendo.

Comienza por indicarnos que constituye un movimiento integrado por filósofos que, aunque presentan posiciones diferentes, coinciden en ciertas ideas fundamentales. No los une una concepción sistemática sino una convergencia, es decir, uno o varios puntos comunes sobre los que hay acuerdo y que quedaron estructurados en un texto conocido como el Documento o la Declaración de Morelia[57]. El que Francisco Miró Quesada Cantuarias sea uno de los firmantes de este documento histórico redactado

---

56 "Filosofía de la liberación: convergencias y divergencias". Copia xérox. Ponencia presentada en el IV Congreso Nacional de Filosofía de México, Universidad Autónoma del Estado de México en Toluca, noviembre de 1987. 22 p.

57 Declaración de Morelia. En *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México, UNAM), Nº 11, 1978, pp. 329-335.

con motivo del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán (México), del 4 al 9 de agosto de 1975 tiene antecedentes en su trayectoria histórico-filosófica, desde 1962 hasta el presente, pues su intervención en el proceso de la filosofía de la liberación permite afirmar que él ha sido y es uno de sus mejores impulsores y uno de los principales participantes en la creación de este documento.

Este documento es importante y es ampliamente reconocido como un texto típico de la filosofía de la liberación, sus autores (Leopoldo Zea, Arturo Roig, Abelardo Villegas, Enrique Dussel y Francisco Miró Quesada) son reconocidos como pertenecientes al grupo que elabora esta filosofía, en su redacción se intenta definirla y, además, señalar su relación con la filosofía de la historia y con la filosofía en general. Hay que destacar que fue redactado por personas con una visión de la filosofía, con una formación académica y con intereses temáticos muy diferentes entre sí, sin embargo, todos coinciden en la función liberadora que debe desempeñar la filosofía frente a la opresión que naciones y grupos dominantes han ejercido sobre otras naciones y otros grupos a través de la historia. Esta convergencia tendría una doble significación: es una prueba de que es un movimiento y no una escuela, y permite pensar que lo que dice el documento sobre la filosofía de la liberación es correcto y coincidente en relación a las notas constitutivas de su conceptualización.

En la Declaración de Morelia se pueden distinguir los siguientes rasgos de este movimiento: en primer lugar, que la filosofía de la liberación es una filosofía de la historia –se afirma que frente a una filosofía de la historia que ha dado sentido a la dominación occidental sobre el resto del mundo, se propone una filosofía de la historia cuyo sentido consiste en ser la contrapartida–.

En segundo lugar, se reconoce que la filosofía ha tenido para el mundo occidental un sentido liberador, pero discriminatorio para el resto del mundo. Ese resto reclama estos valores como propios. Los pueblos sometidos a la dominación occidental no piden nada que no hayan reclamado para sí los pueblos que forman este mundo.

La filosofía de la liberación plantea, frente a esta limitación, una meta verdaderamente universal: exige la liberación para todos los pueblos y para todos los hombres. Afirma, por eso, que todos los hombres son iguales. Iguales en sus diferencias individuales en tanto individuos concretos e igualmente valiosos por el mero hecho de ser hombres. La filosofía de la liberación plantea, así, una afirmación plena del hombre, del hombre concreto, de carne y hueso.

Los dominados, los negados, se han rebelado y han comenzado a romper sus cadenas. "Frente a la arbitrariedad y la prepotencia del amo, la libertad y la racionalidad del esclavo"[58].

Estos conceptos –expresa Miró Quesada– son fundamentales para comprender el significado de la filosofía de la liberación, y en ellos queda establecido que no es una filosofía intelectualista sino la rebeldía frente a la opresión.

Pero si queda establecido que la filosofía de la liberación no se funda en una concepción intelectualista de la historia, se establece también que no se trata de un movimiento irracionalista. La arbitrariedad, la prepotencia, es concebida como irracionalidad, porque se afirma que contra ella se yergue la "libertad y la racionalidad del esclavo"[59], ello significa que la libertad es racional y que la filosofía de la liberación plantea como meta la forjación de un mundo racional en el que se haya eliminado de manera definitiva la posibilidad del dominio de unos hombres por otros.

Es así una filosofía revolucionaria, porque la meta que propone es el cambio de una situación de dominio por una situación de libertad, y esto implica subvertir el orden impuesto por el dominador. El recurso a la violencia tiene como meta la liberación de los oprimidos, por eso, la filosofía de la liberación es profundamente humanista.

A pesar de considerarse no intelectualista y de tener como meta una *praxis* liberadora, como filosofía se considera a sí misma como una reflexión metódica, analítica y dialéctica sobre la realidad que toma en cuenta los resultados de la ciencia. Así, la estructura epistemológica de este nuevo discurso –surgido del seno de los países sometidos al imperio económico y cultural de Occidente– supone la superación de la civilización occidental y el comienzo de una nueva civilización. Este discurso expresa una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores reconociendo la historicidad de los pueblos latinoamericanos.

Se trata de una nueva forma de saber que sólo puede constituirse en la crítica sistemática de las ideologías que enmascaran las diferentes formas de dependencia cultural inauténticas. Las ciencias humanas, especialmente la sociología y la economía, han señalado con especial vigor la realidad de la dependencia, y con esto la filosofía de la liberación incluye en su temática la teoría de la dependencia, que se origina en la ciencia social latinoamericana, pero que ahora se integra y forma un frente con el esfuerzo filosófico de los

58 *Art. cit.*, p. 332.
59 *Loc. cit.*

demás países dependientes, acontecimiento también nuevo en la historia de la filosofía.

Así pues, para Francisco Miró Quesada, la filosofía de la liberación, aunque ha dicho ya muchas cosas, tiene aún muchas más que decir, y como toda expresión filosófica, surgida auténticamente de nuestra realidad, está abierta a su propio proyecto de realización, en el cual nuestro filósofo –estamos seguros– seguirá colaborando y contribuyendo a su edificación como hasta ahora lo ha hecho y lo evidencia esta apretada síntesis de su aporte reflexivo sobre la condición humana.

GUSTAVO GUTIÉRREZ MERINO (1928-)
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Martín E. Arroyo Benites

Gustavo Gutiérrez Merino, nace el 8 de junio de 1928, en Lima. Hijo de Gustavo Gutiérrez y de Raquel Merino. Sus estudios preuniversitarios, los realiza en Barranco. Postula a la facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1947-1950); luego, se traslada a la facultad de Letras de la Universidad Católica del Perú (1948-1949)[1]. La oportunidad de estudiar en el extranjero, lo lleva a Europa, hacia una vocación que sentía cercana, el sacerdocio.

En Europa, estudia filosofía y psicología en la Universidad de Louvain (Bélgica), de 1951-1955. En la Universidad de Lyon (Francia) estudia teología de 1955-1959. En ambas universidades obtiene el grado académico de Licenciado. Posteriormente, va a estudiar teología en la Universidad Gregoriana de Roma, Italia (1959-60) y en el Instituto Católico de París, Francia (1962-1963). Hasta aquí concluye sus estudios, en sentido estricto, en instituciones educativas de nivel superior, fundamentalmente europeas.

Ya de regreso, en Perú, es ordenado sacerdote "por Monseñor Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, 6 de enero de 1959."[2] A partir de este momento empieza su labor como profesor, asesor y conferencista. En 1960, es designado profesor del Departamento de Teología de la Universidad Católica del Perú y en ese año es nombrado Asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC).

Desde 1964 hasta la fecha, es un incansable asistente y conferencista a todo evento académico cultural que se realiza en el Perú, Latinoamérica, Europa, Estados Unidos y África, son numerosos los eventos a los que es invitado. Además de la UNEC, se ha desempeñado como "Asesor de la Conferencia Episcopal Peruana (1968-1989) y del Movimiento de Profesionales Católicos (Perú)"[3].

Desde 1980 hasta el 2000, se le encarga la Iglesia Cristo Redentor, Rímac, de Lima. Es fundador del Instituto Bartolomé de las Casas, en 1984, del cual es nombrado director en 1990. En 1985 obtiene el grado académico

---

1 Biblioteca Nacional del Perú. *Gustavo Gutiérrez. Biobibliografía*. Lima, Fondo Editorial Biblioteca Nacional del Perú, 2004, p. 17.

2 Gallego, A y Ames, R. *Acordarse de los pobres. Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales*. Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2004, p. 618.

3 Biblioteca... *Gustavo Gutiérrez. Biobibliografía. Ob. cit.*, pp. 19-20.

de Doctor en Teología en la Universidad Católica de Lyon (Francia). Ha sido distinguido con el grado Doctor Honoris Causa por universidades nacionales y extranjeras en reconocimiento a su labor intelectual. El premio más reciente que ha obtenido es el Premio Príncipe de Asturias, en España, 2003. En la actualidad pertenece a la orden dominica.

Hasta la fecha no existe la bibliografía que detalle sobre su vida, la más detallada hasta ahora, es la que ha publicado recientemente la Biblioteca Nacional del Perú, en la cual describen al intelectual y académico, que es en lo que más ha destacado y ha sido reconocido por ello.

Se destaca de la figura de Gutiérrez, fundamentalmente, al pensador y teólogo que revolucionó la teología católica con una propuesta original que si bien surge en América Latina alcanza honda influencia en el mundo católico mundial. Los frutos que ha cosechado, además de los premios que ha obtenido, es el de haber puesto en la mira de la preocupación a los pobres de América latina en las elites gobernantes que las habían olvidado. Sin embargo, no se podría pasar por alto las reacciones que originaron su pensamiento en determinados sectores eclesiales, al punto que desde Roma se le solicitara aclaraciones en relación a su visión de la Iglesia subyacente en sus textos. Al respecto, las precisiones que fueran realizadas y enviadas a El Vaticano por Gustavo Gutiérrez fueron finalmente aceptadas en el 2004 en el sentido que, luego de un examen, no presentaban objeciones de carácter teológico y pastoral.

Su mayor esfuerzo ha estado centrado en la defensa de los pobres y el de su preocupación por seguir investigando sobre la temática que ocupa su trabajo como un teólogo orgánico en fundamentar su teoría teológica con los avances de las ciencias sociales y humanísticas y estableciendo su posición crítica frente a determinadas tendencias de la misma.

La producción intelectual de Gutiérrez es amplia, entre libros, artículos y ponencias, éstas últimas, han sido agrupadas en textos que se han publicado posteriormente. Las obras de mayor representatividad son: *Misión de la Iglesia y apostolado universitario* (1960), *La Pastoral de la Iglesia de América latina* (1968), *Teología de la liberación: perspectivas* (1971), *La fuerza histórica de los pobres* (1979), *Beber de su propio pozo* (1983), *La verdad los hará libres* (1986), *Evangelización y opción por los pobres* (1987), *El Dios de la vida* (1989), *Entre Calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas* (1990), *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas* (1993), *Compartir la palabra a lo largo del año litúrgico* (1995), *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job* (1995), *Densidad del presente: selección de artículos* (1996), *La Densidad del presente: selección de artículos* (2003).

De estas publicaciones la más importante es *Teología de la liberación* por su hondo sentido ideológico y humanista, debiendo resaltar el haber sido traducida a varios idiomas. En general, todas sus obras guardan relación intrínseca con su teología, actitud coherente que lo ha hecho merecedor a ser llamado "padre de la teología" de la liberación en América Latina.

La teología presenta, en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez, una orientación diferente con respecto a la tradicional. Ya en su primera estación, daba algunos lineamientos generales denominándola "teología de la salvación" que tenía como tesis principal la salvación de creyentes y no-creyentes y la libertad personal que debe ir forjándose en la masa social. Hasta aquí no había dado una definición clara de teología; más bien, se había avocado a realizar un análisis crítico de las pastorales eclesiásticas y la teología que las fundamentaban en sus diferentes versiones, todas ellas complementarias, buscando en esencia conservar la tradición católica cristiana en América Latina.

Gutiérrez concibe la teología como una "inteligencia de la fe", a la cual intenta darle un punto de partida tomando como referencia la masa social de creyentes:

> "La teología es, en efecto inherente a una vida de fe que busque ser auténtica y plena, y, por lo tanto, a la puesta en común de esa fe en la comunidad eclesial. En todo creyente, más aún, en toda comunidad cristiana, hay pues un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe. Algo así como una pre-comprensión de una fe hecha vida, gesto, actitud concreta".

En efecto, es la comunidad de creyentes la que sostiene el edificio de la teología: "Es sobre esta base, y sólo gracias a ella, que puede levantarse el edificio de la teología, en el sentido preciso y técnico del término. No es únicamente un punto de partida. Es el suelo en el que la reflexión teológica hunde tenaz y permanentemente sus raíces y extrae su vigor"[4].

La forma de concebir la teología tiene su punto de inicio en la comunidad eclesial, en la que se presupone que el creyente vive una fe que intenta "ser auténtica y plena", y que se manifiesta en la búsqueda que él hace dentro de la comunidad cristiana. En ésta existe una "pre-comprensión de una fe hecha vida", y es a través de las acciones de los creyentes en la que se manifiesta la teología sin que estos tengan clara noción de su significado "en el sentido preciso del término"; de ahí que sea la comunidad de creyentes la base

[4] Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1984, p. 15.

social en la cual se realiza la teología. Cabe relievar que el sentido de teología es el de reflexión teológica que se hace a partir de esa vida de fe hecha vida, gesto, actitud concreta del creyente.

Si bien la reflexión teológica tiene como objeto de estudio la vida de fe del creyente, cabe preguntarse cómo se va configurando esa vida de fe a través de la crítica que hace Gutiérrez a la teología tradicional[5]. Ésta se realiza, según él, mediante la reflexión sobre la praxis cristiana, sin que con ello se desechen las dos concepciones teológicas referidas; muy por el contrario, las abarca previa la redefinición que permita el quehacer crítico de la reflexión teológica. Al respecto, sostiene que:

> "…en adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como contexto, la praxis histórica. Es en obligada referencia a ella donde deberá elaborarse un conocimiento del progreso espiritual a partir de la Escritura; y es en ella, también, donde la fe recibe las cuestiones que le plantea la razón humana"[6].

Así, pues, la praxis histórica del creyente es puesta en el centro de la reflexión, sobre la cual debe girar la sabiduría y el saber racional redefinidos. Esta reflexión teológica, basada en una reflexión crítica que se ocupa de la praxis histórica del cristiano, tiene como columna vertebral la razón humana. En tal sentido, la nueva teología, debe fundamentarse en aquel conocimiento que ha forjado la racionalidad humana a través de su experiencia en contacto con el mundo real. En este marco, razón, mundo real, filosofía, ciencias sociales, psicología, biología tienen importancia para la reflexión teológica. Al respecto escribe: "La razón humana tiene, hoy en particular, muchas otras

---

5 La teología tradicional o clásica, es entendida por el teólogo, una como sabiduría y otra como saber racional. La primera, la entiende como "una meditación sobre la Biblia, orientada al progreso espiritual. Se distinguía entre los 'principiantes', simples fieles, y los 'avanzados' que buscan la perfección…fue sobre todo monástica…caracterizada por una vida espiritual alejada del quehacer mundano…perfección espiritual…usó categorías platónicas y neoplatónicas. En estas filosofías encontró una metafísica que subrayaba la existencia de un mundo superior y la trascendencia de un absoluto del que todo venía y al que todo retornaba la vida presente, en cambio, marcada por una radical contingencia, no parecía suficientemente valorada." (*Ibid.* p. 17). La segunda, es un "encuentro entre la fe y la razón…Las exigencias de un saber racional se reducirán a la necesidad de una sistematización y de una exposición clara. Esta teología escolástica se convertirá así…en una disciplina auxiliar del magisterio eclesiástico; su función será, entonces, '1.definir, exponer y explicar las verdades reveladas; 2. examinar las doctrinas, denunciar y condenar las doctrinas falsas, defender las verdaderas; 3. enseñar con autoridad las verdades reveladas'." (*Ibid.* pp. 19-20).

6 *Ibid.*, p. 32.

manifestaciones *además* de la filosófica. La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas". Y agrega: "Es evidente, por ejemplo, la importancia de las ciencias, sociales para la reflexión teológica en América Latina. Un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe"[7].

El carácter que adopta la reflexión teológica es racional, y esta racionalidad no sólo incluye a la filosofía como algo exclusivo de la razón, del cual se valieron las teologías como sabiduría (categorías platónicas y neoplatónicas) y como saber racional (la filosofía aristotélica como base de la propuesta de Tomás de Aquino), sino, además, de ciencias no consideradas posibles de ser tenidas como base para la reflexión teológica, esto es las ciencias sociales, psicológicas, biológicas, etc. Esto le permite a la nueva orientación teológica una perspectiva de conjunto sobre una realidad concreta en la cual interacciona la vida de fe del creyente.

Sin embargo, no basta aludir sólo a la racionalidad subyacente en la nueva teología sino, además, a qué tipo de racionalidad se está refiriendo el teólogo. Al respecto, se suele visualizar dos tipos fundamentales de racionalidad en relación al mundo y al hombre, la idealista y la materialista. La primera explica el mundo partiendo de la idea, la otra partiendo de la materialidad del mundo en relación con las ciencias particulares que la estudian. A partir de aquí, se intentan realizar mixturas y sincretismos que se presentan como dualistas y eclécticos. En el primero, se acepta como principio tanto la idea como la materia a un mismo nivel, sin que en apariencia, ninguno determine sobre el otro, estos tendrían independencia relativa; en el segundo, se trata de conciliar ambas racionalidades presuponiéndolas a fuerza de la lógica discursiva, sea que una determine sobre la otra y viceversa, en definitiva, el peso recaerá en aquel lugar al cual se incline el pensador que hace uso de estos circunloquios lógico-discursivos. En tal sentido, ¿hacia qué tipo de racionalidad se orienta Gutiérrez al plantear su teología en una perspectiva diferente a la teología clásica?

La perspectiva filosófica de la reflexión teológica de Gutiérrez es el de un realismo ecléctico en tanto configura la yuxtaposición de lo irracional y lo racional sobre la base de la "acción humana". La misma tendría el orden siguiente: partir de la "acción humana" haciendo una análisis racional (reflexión teológica) para edificar una teoría irracional como aspiración o fin, aunque para ello se hace necesario realizar una cuestión de hecho que consiste en transformar el mundo. Especificando más lo anterior, se diría que lo

7 *Ibid.*, p. 19.

irracional se presenta como teología existencialista, toda vez que conserva el aspecto de su primera estación, y como pensamiento marxista, fundamentalmente de influencia gramsciana, lo que implica naturalmente a Marx. La clasificación, en síntesis, quedaría como una teología existencial-marxista. Esta perspectiva, nueva en América Latina, ya se venía ensayando en la década del 60 (s. XX) por parte de la teología protestante progresista y de la filosofía de J. P. Sastre, fundamentalmente en la Europa occidental.

Sentado el trasfondo filosófico que dinamiza la reflexión teológica de Gutiérrez, veamos cómo se aplica este método a la teoría de la praxis histórica, de la cual ya hemos venido haciendo algunas referencias. Mientras que el concepto de "praxis histórica" cuya connotación es de origen marxista, precisa que la realización del destino histórico del proletariado debe conllevar a la transformación social, siendo éste -el proletariado- el que debe construir una sociedad que supere a la capitalista, el sentido que adopta en Gutiérrez se basa en su concepción filosófica de *realismo ecléctico*, el cual se sostiene en la categoría teológica de escatología*. En el concepto de "escatología" se sostiene el fundamento teórico que da como resultado de la reflexión teológica la praxis histórica.

La praxis histórica en la perspectiva de Gutiérrez conlleva a la construcción de un silogismo como premisa fundamental en su reflexión teológica, de tal manera que, "si la historia humana es, ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, construyéndola el hombre se orienta y se abre al don que da sentido ultimo a la historia"[8]. En esta primera parte del silogismo, vemos la acción del hombre en la historia humana, a través de su "quehacer político", construye su historia orientándola hacia un fin último. Es decir, el hombre es conciente de sus hechos, pues sabe hacia donde va realizando su acción humana. ¿Cuál es ese fin o "sentido ultimo" de la acción del hombre que permite construir la historia "como un quehacer político"? El teólogo responde, "el encuentro definitivo y pleno con el Señor y con los demás hombres". Aquí notamos, pues, cómo la historia humana se une a la creencia del evangelio, el mismo, en definitiva, tendría la máxima realización humana y por ende para la "existencia cristiana". La praxis histórica de Gutiérrez, tiene más parecido con el Dios de

---

* La escatología es la doctrina que anuncia el fin del mundo y del hombre, en el cual, se daría inicio al "juicio final" de Dios. Esto se anuncia en la Biblia, en su sección del Apocalipsis. Esta doctrina, ofrece una vida en el más allá con el divino hacedor, promesa ofrecida a los cristianos de esta religión. Aunque también esto, de forma diferente, se ofrece en la religión islámica. Es una suerte de esperanza que se le fija al creyente con la condición de un comportamiento moral de acuerdo a ciertas prescripciones divinas.

8 *Ibid.*, p. 26.

la historia universal de Hegel[9] que el mito histórico de Mariátegui[10]. No obstante, a la primera parte del silogismo la complementa con la segunda parte, en la que dice que la "La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia"[11].

La "fe en Dios" y la "transformación del mundo" por el hombre, en este caso creyente, lleva el problema de la emoción psíquica y la racionalidad humanas, sin estar unidas la teoría (fe) y la práctica (transformación del mundo). Para Gutiérrez, se trata en realidad de cómo se concibe la fe y cómo se concibe la transformación de la realidad (el mundo); o sea, todo llevado a un plano puramente teórico, y de allí el problema filosófico de conjugar un aspecto emotivo de la "fe en Dios", con otro aspecto racional como la "transformación del mundo" y a esto llamarle "comunión en la historia", aunque no aclare si se trata de una comunión histórica humana (racional) o comunión histórica escatológica (evangélica). Esto es un problema teórico y práctico que no resuelve el teólogo, de allí su eclecticismo filosófico-teológico.

Esta suerte de conjunción entre fe y razón, escatología e historia humana, teología y praxis histórica, lo lleva a definir el concepto de "ortopraxis", que no es sino la unión de la ortodoxia teológica (fe, escatología y teología) con la praxis de connotación marxista (razón, historia y política). En voz del teólogo, el sentido de este constructo es:

> "Lo que se busca es equilibrar, e incluso rechazar, el primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y, sobre todo, el esmero –muchas veces obsesivo– en procurar una ortodoxia que no es, a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible. Más positivamente, lo que se quiere es hacer valer la importancia del

---

9 "Dios rige el mundo, y el contenido de su gobierno y el cumplimiento de su plan constituyen la historia universal. La filosofía no aspira a otra cosa que a comprenderlo; pues sólo lo que de este plan se lleva a efecto tiene realidad, siendo no más que corrupta existencia cuanto no es conforme al mismo." Hegel, J. G. F. *Filosofía de la Historia*. Barcelona, Ed. Zeus, 1970, p. 63.

10 "el socialismo es, también, una religión, una mística. Y esta gran palabra religión, que seguirá gravitando en la historia humana con la misma fuerza de siempre, no debe ser confundida con la palabra Iglesia." Mariátegui, J. C. *Temas de nuestra América.* En *Mariátegui Total.* Sandro Mariátegui Chiappe (comp.). Lima, Empresa Editora Amauta, Tomo I, 1994, p. 427.

11 Gutiérrez, G. *Ibid*., p. 26.

> comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana"[12].

De esta manera *ortopraxis* expresaría la actitud real del creyente, de su fe en la praxis cristiana, lo que permitiría tratar de "equilibrar" la doctrina teológica con la "vida cristiana", es decir, teoría (ortodoxia teológica) y práctica (vida cristiana). Esto es la diferencia con la forma tradicional de llevar la doctrina teológica, centrada en el primado y casi exclusividad de la teoría olvidándose del creyente en donde se realiza la vida cristiana, o sea de la práctica real y efectiva. Este es un aspecto fundamental para el teólogo toda vez que conduciría la transformación del mundo haciendo de la "fe en un Dios" la praxis cristiana a través del "quehacer político", medio que permite llegar a ese fin de transformación, de esa manera se va construyendo la historia humana al encuentro con Dios, según Gutiérrez.

Se ha explicado el meollo racional de la teología de Gutiérrez y su rasgo característico. También se tiene más claridad sobre el sentido que adopta la praxis histórica en su reflexión teológica. No queda claro qué es reflexión teológica para el teólogo. La teología, en su perspectiva, tiene una función crítica. Ésta adopta los rasgos característicos ya explicados. Sin embargo, se hace necesario analizarlo siguiendo la formulación que tiene para el teólogo, al manifestar que:

> "La teología debe ser un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí mismo, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales…una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y sobre todo, tomamos esa expresión como la teoría de una práctica determinada"[13].

La perspectiva teológica en Gutiérrez adopta un sentido autocrítico, que partiendo de la teología clásica (como sabiduría y como saber racional) confrontándolos con "los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida" permitiría una forma diferente de ver la teología como teoría que habla de Dios y de la comunidad cristiana como práctica de la fe en Dios. Esto es lo que critica a la teología clásica institucionalizada en la iglesia por no tenerla en cuenta, de allí que él pretenda cambiar una concepción teológica

---

12 *Ibid*., p. 27.
13 *Ibid*., p. 28.

alejada del creyente que vive en una "angustia existencial". Así, pues, confronta críticamente la comunidad eclesiástica a la problemática social y cultural, sosteniendo que:

> "La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica"[14].

Llevada la teología, en la concepción de Gutiérrez, a una reflexión crítica de la sociedad y de la iglesia, cabría preguntarse: entendida la reflexión teológica como "inteligencia de fe" en la cual subyace la racionalidad de la filosofía y las ciencias sociales, así como la redefinición de la teología clásica o tradicional en un contexto económico, social e histórico-cultural como América Latina, ¿qué orientación debe seguir la nueva perspectiva teológica cuyo meollo racional se centra en el eclecticismo realista de manifestación existencial-marxista que asume el teólogo como respaldo en su crítica al orden establecido?

El teólogo da un primer elemento de juicio: "La reflexión crítica juega permanentemente, así, en sentido inverso al de una ideología racionalizadora y justificadora de un determinado orden social y eclesial."[15] La distancia que toma de aquellas teorías que intentan explicar el orden social y religioso haciendo ver su justificación normativa, es para distinguir su propuesta teórica de las habidas, pero sobre todo que esta distinción estriba en el rechazo al orden establecido, no para destruirlo (pretensión que nunca asume Gutiérrez) sino para transformarlo. Esta transformación, pasa por un aspecto previo que debe cumplir la teología como reflexión crítica en la comunidad cristiana a saber:

> "La teología, en tanto que reflexión crítica, cumple así una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana, evitándoles todo fetichismo e idolatría. Evitando, también, una narcisismo pernicioso y empequeñecedor. La teología, así entendida, tiene un necesario y permanente papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia institución eclesiástica, que impide acercarse auténticamente a la palabra del Señor"[16].

---

14 *Loc. cit.*
15 *Ibid.*, p. 30.
16 *Loc. cit.*

En estos términos es que Gutiérrez determina el sentido y la orientación que tiene la teología como reflexión crítica. Ésta debe servir a la comunidad cristiana y también a la no cristiana y al hombre en general (aspecto que sostiene en su primera estación) de "liberación" del estado ensimismático al cual compele la doctrina teológica tradicional que él llama "narcisismo pernicioso y empequeñecedor". Esto permitiría liberarlo de "toda forma de alienación religiosa", la cual debe entenderse en la visión del teólogo, como todo tipo de prejuicios y supersticiones del creyente que pertenece al contexto latinoamericano sumido en la ignorancia, asumido como religión cristiana, no reflejando así, un verdadero entendimiento de lo que significa "la palabra" de Dios. Y lo que es más grave, esto es "alimentada por la propia institución eclesiástica", de allí es que la reflexión crítica de la nueva teología busca liberar a cristianos y no cristianos, aunque fundamentalmente a los primeros, "evitándoles todo fetichismo e idolatría", de esta manera, se puede deducir por lo que pretende en su primera estación, convencer a los no creyentes sobre la verdadera religión cristiana permitiéndoles "acercarse auténticamente a la palabra del Señor".

La reflexión crítica de la teología cumple, así, la función de liberar al hombre cristiano y no cristiano, por lo tanto, "la teología considerada de este modo, es decir, en su ligazón con la praxis, cumple una función profética en tanto que hace una lectura de los acontecimientos históricos con la intuición de desvelar y proclamar su sentido profundo"[17]. Esto es, hacer de la reflexión crítica un pensamiento histórico de la praxis del creyente visualizando la orientación de su desarrollo y evolución hacia la cual se dirige y con ello anunciar ("función profética") una nueva perspectiva, en este caso, cristiana. Aquí se encuentra el rasgo característico de la nueva teología que propone Gutiérrez y que la diferencia de la clásica y tradicional.

La nueva teología, cuya función es liberadora, no puede ser solamente teórica –aunque en realidad como propuesta no realizada lo es– sino que debe buscar realizarse y deben ser los cristianos comprometidos con la "fe en Dios" quienes la lleven a la práctica. Aquí es cuando Gutiérrez responde a una cuestión que dejó planteada y no resuelta en su primera estación, es decir, la del rol del teólogo frente a la nueva teología. Al respecto, manifiesta:

> "Sólo el ejercicio de la función profética, así entendida, hará del teólogo lo que, tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo

[17] *Ibid.*, p. 31.

> de 'intelectual orgánico'…comprometido personal y vitalmente con hechos históricos, fechados y situados, a través de los cuales países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres"[18].

La formación del teólogo como "intelectual orgánico"[19] es esencial para la realización de la profecía liberadora que propugna la nueva teología. Este intelectual orgánico teólogo debe comprometerse "personal y vitalmente" con la liberación de hombres dominados y oprimidos por otros hombres, países y clases sociales. Esta es la praxis histórica que todo cristiano comprometido debe asumir con la historia de su tiempo. No se trata de un compromiso moral o ético, el teólogo aclara contundentemente, es un compromiso histórico en un contexto determinado, de allí que "la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se da en la praxis histórica". Así, la configuración de la nueva teología toma su nombre de la reflexión de la praxis histórica, esto es, parte de la dominación y refleja los procesos y fines que se busca alcanzar con la liberación del hombre:

> "La teología de la liberación nos proporciona, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella –reunida en ecclesia– que confiesa abiertamente a Cristo".

Se trata de una teología que piensa el mundo, y que situada en un momento de su proceso histórico piensa, igualmente, transformarlo "…abriéndose en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal al don del reino de Dios"[20].

El concepto de liberación en Gutiérrez, se desliga del análisis de la praxis histórica del creyente y asume el compromiso de transformación de la historia humana del estado de dominación y opresión, en la búsqueda de una "sociedad, justa y fraternal", la misma se dirigiría al encuentro de Dios. Sin

---

18 *Loc. cit.*

19 Antonio Gramsci, a quien G. Gutiérrez hace alusión con respecto al concepto "intelectual orgánico", asume en su interpretación del marxismo como *filosofía de la praxis* al teórico comprometido socialmente con la masa trabajadora.

20 *Ibid.*, p. 34.

embargo, habría que ver la connotación que adquiere en el teólogo la teología de la liberación, es decir, en qué contexto se realizaría el proceso de liberación y qué rasgos tendría la misma una vez alcanzada.

Cuando se habla de liberación del dominado y oprimido de "países, clases y hombres" es porque esta realidad alude a la explotación del hombre por el hombre, de países ricos e industrializados sobre países pobres (o lo que es lo mismo, países capitalistas sobre países todavía feudalizados) y de una clase social dominante sobre otra dominada, tanto dentro de un país en particular como de países ricos sobre países pobres; lo que refleja intereses sociales de clase. Esto implica, por lo tanto, hablar del desarrollo de los países pobres y evitar con ello el dominio externo. Sin embargo, ¿qué orientación debe tener el desarrollo de los países pobres feudalizados (ex colonias como los latinoamericanos) que son dominados económicamente de los países capitalistas? Esta es la cuestión que Gutiérrez intenta responder.

En primer término, Gutiérrez critica las tendencias economicistas y modernizantes de los ideólogos de los países de democracia liberal, es decir, países industrializados, pues, sus propuestas teóricas para el desarrollo de los países tercermundistas, entre ellos, los latinoamericanos, no constituyen en realidad, el verdadero progreso para estos países pobres. Esto se debe a que existen intereses económicos que se buscan resguardar. De tal forma que las elites gobernantes de los países industrializados se confabulan con las elites dominantes de los países pobres, para evitar el verdadero progreso, de allí que desarrollo, en la voz de los que promueven el mismo, signifique "reformismo y modernización". Esto más bien, "en muchos casos…no eran sino nuevas y solapadas formas de acrecentar el dominio de los grandes grupos económicos"[21].

Este dominio exterior ejercido por los grandes organismos de poder económico de los países industrializados, en confabulación con los "grupos nacionales dominantes" que lo permiten, sería lo que obstaculiza el proceso hacia la "verdadera transformación". En tal sentido, para Gutierrez, la situación social, económica, política y cultural, de dominación conlleva a una toma de conciencia de los países subdesarrollados, considerando de esta manera que su nivel de pobreza es el "subproducto del desarrollo de otros países debido al tipo de relación que mantienen… por lo tanto… su propio desarrollo no se hará sino luchando por romper la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos"[22]. Este tema de fondo lo visualiza desde una perspectiva de respuesta contra la dominación interna de lo que él llama

21 *Ibid*., p. 43.
22 *Loc. cit.*

"grupos nacionales dominantes" en los países pobres, que se sintetiza en la conocida frase: "dominantes hacia dentro, dominadas desde fuera"[23]. De ahí que considere la necesidad del rompimiento de ese tipo de relación que domina a los países pobres: "Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompe con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista"[24].

Esta formulación teórica constituye la posición política del teólogo. El análisis del problema económico, lo lleva a la solución política, la cual constituiría la verdadera transformación para los países pobres, la cual derivaría en una "sociedad socialista". El punto neurálgico, por lo tanto, y causa de la prolongación de la pobreza de los países dominados, es la dominación económica extranjera, por lo tanto, sólo queda una opción, la liberación. Mas ¿qué es la "liberación" frente al "desarrollo" que proponen los países ricos? Y responde que la "Liberación expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo. Sólo entonces, en el contexto de este proceso, una política de desarrollo puede realizarse eficazmente, cobrar sentido y evitar una formulación engañosa"[25].

La solución que propone Gutiérrez a fin de "evitar una formulación engañosa" es la liberación del dominio económico extranjero –o lo que él llama "ruptura" de ese dominio– y también del ideológico-político que se pone de manifiesto a través del término "desarrollo". Pero, la liberación para el teólogo no se reduce a lo económico y político, sino que abarca también al hombre dominado; de ahí que se refiera a una "liberación del hombre", es decir, "de todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo aquello que traba el acceso a...su libertad"[26]. Esta libertad humana tiene, según el teólogo, dos dimensiones una externa que se puede lograr en un "proceso y conquista histórica" y otra interior, "individual e interna"; y sobre este particular enfatiza:

> "…el hombre de hoy no aspira sólo a liberarse de aquello que viniendo del *exterior*, le impide realizarse en tanto que miembro de una clase social, de un país o de una sociedad determinada. Busca, igualmente, una liberación

23 Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI Ed., 1975.
24 Gutiérrez, Gustavo. *Ibid.* p. 43.
25 *Ibid*., p. 44.
26 *Loc. cit.*

> *interior*, en una dimensión individual e intima. Una liberación en un plano no solo social, sino también psicológico"[27].

La importancia de la liberación interior del hombre de los países pobres toma tanto relieve como la liberación externa, ambas se complementan. La característica que tiene ésta es social, económica y política, y la de aquella, es psicológica. Sin embargo, ¿cuál es el rasgo que ésta adopta para una "plena liberación del hombre"? En realidad Gutiérrez no la específica con claridad, más bien nos responde con una generalidad, "la conquista de nuevas formas, cualitativamente distintas, de ser hombre; en vista de una realización cada vez más plena y total de sí mismo, solidariamente con toda la colectividad humana"[28]. Asumimos que, esto se resolvería en una sociedad socialista, según este planteamiento.

A ello agrega su perspectiva teológica, pues, hasta aquí ha analizado la cuestión de la liberación desde una perspectiva racional. Para complementarla en una conjugación teórica de la nueva teología, el teólogo parte de la teoría del pecado y de su interpretación de la Biblia, cuando expresa:

> "El pecado, ruptura de amistad con Dios y con los otros, es, para la Biblia, la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres. Decir que es la causa última, no significa, de ningún modo, negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos a esas situaciones; pero sí subraya que las cosas no suceden acaso, que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal, o colectiva, responsable, una voluntad de rechazo de Dios y de los demás"[29].

Así, según Gutiérrez, desde una perspectiva bíblica, la miseria, la injusticia y la opresión se deben al pecado, que no es sino la "ruptura de amistad con Dios y con los otros"; sin embargo, también tienen que ver las estructuras y "condicionamientos objetivos" aunque detrás de éstas está la "voluntad personal y colectiva". Y para que se pueda superar esta situación, se hace necesario "la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él". Esto permitiría conducir al hombre a "la comunicación con Dios y con los demás hombres"[30].

---

27 *Ibid*., p. 49.
28 *Ibid*., p. 53.
29 *Ibid*., p. 58.
30 *Ibid*., p. 59.

Expuesto de esta manera, el sentido de liberación para Gutiérrez tendría "tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo"[31]. El primer nivel es socioeconómico y político; el segundo, es el proceso histórico; el tercero, la salvación de Cristo.

La concepción teológica de Gutiérrez adopta una posición crítica, o, para decirlo con él, de "reflexión crítica" sobre lo que ha venido constituyendo la teología clásica o tradicional. En esta crítica filosófico-teológica expone el rol o la función de la iglesia ante los cambios sociales operados en el mundo, de tal forma que la relación iglesia-mundo se sitúa como un problema a resolver, pero para ello se hace necesario plantear el problema mismo, en los términos siguientes:

> "Se trata, en definitiva, del asunto clásico de la relación entre fe y existencia humana, fe y realidad social; fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo. En ese problema se inscribe normalmente el tema clásico, también, de la relación iglesia-sociedad, iglesia-mundo"[32].

Este problema a resolver conlleva elementos en su composición que Gutiérrez analiza desde la perspectiva de su teología de la liberación. Ya en su primera estación había tratado el problema; sin embargo, en esta nueva estación madura la idea, la profundiza sobre la base de la crítica reflexiva racional en la orientación que hemos señalado. Esta problemática conlleva a examinar si la iglesia está en el mundo o si el mundo se mueve a través de la iglesia, siendo esta última la perspectiva clásica de la teología. Y, políticamente, esta es la posición que ha asumido, en términos generales, la iglesia institucionalizada, que en el examen de Gutiérrez significa que la iglesia no ha sabido asumir los cambios operados en el mundo de hoy[33]. La iglesia se ha manifestado en el mundo a través de las pastorales eclesiásticas, a las que ya nos hemos referido al caracterizar sus rasgos distintivos, cuya orientación siempre ha estado bajo la dirección de la autoridad eclesiástica, que a decir de Gutiérrez, significa estar "ligados a una mentalidad conservadora"[34].

---

31 *Ibid*., p. 60.

32 *Ibid*., p. 64.

33 Se sitúa en un contexto social e histórico después de la Segunda Guerra Mundial, en el cual se operaron cambios sociales, políticos, económicos y culturales que cambiaron el orden de la sociedad global.

34 *Ibid*., p. 76.

Un primer elemento que habría de anotar en esta relación iglesia-mundo, según el teólogo, es el aspecto político al cual la iglesia no le ha puesto el énfasis debido. "La razón humana se ha hecho razón política. Para la conciencia histórica contemporánea, lo político no es ya más algo que se atiende en los momentos libres que deja la vida privada y ni siquiera una región bien delimitada de la existencia humana"[35]. Es decir, el factor político guiado por la razón humana y no puramente por la emoción de fe, es parte de la "conciencia histórica contemporánea" y la iglesia no puede sustraerse a ese hecho. Sobre todo porque el hombre empieza a tomar conciencia del mundo en que vive. "El hombre contemporáneo ha comenzado a perder su ingenuidad frente a sus condicionamientos económicos y socio-culturales, las causas hondas de la situación en que se halla le son, cada vez, mejor conocidas. Atacarlas es el requisito indispensable para un cambio radical." [36] Éste debe ser de orientación social en la cual se construya una sociedad sobre nuevas "relaciones de producción" que evidencie la justicia para todos y de esta manera lograr liberarse de la dominación extranjera.

Ante esta situación la iglesia no se ha pronunciado. La vida eclesiástica se ha mantenido en el conservadurismo doctrinal, es decir, reducidos a lo monástico y al saber teológico, ahora debe poner en primer plano la política:

> "El acento se puso en la vida privada, en el cultivo de los valores intimistas; lo político se hallaba en un segundo plano, en el escurridizo y poco exigente terreno de un mal entendido 'bien común'. Lo que servía, a lo sumo, para elaborar una 'pastorial social', basada en la 'emoción social' que todo cristiano que se respetaba debía tener. De allí que se quedara satisfecho con una visión aproximada moralista y 'humanizante' de la realidad"[37].

La práctica eclesial se reduce a lo meramente moralista del cristianismo, o sea que lo político no constituye su principal función, pues, ésta está más en la realización de las pastorales sociales en la sociedad latinoamericana. Esta renuncia a la política en primer plano, en el contexto contemporáneo tan lleno de conflictos sociales y económicos, es un espacio propicio para que la iglesia no siga aislada de lo "temporal", de allí que el cristiano debe asumir un rol social más activo en el mundo conflictivo en que vive. "La praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en el que el cristiano juega –con otros– su destino de hombre y su fe en el Señor de la

35 *Ibid*., p. 66.
36 *Ibid*., p. 67.
37 *Ibid*., p. 68.

historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas"[38]. En realidad el hecho que la iglesia católica no ponga en primer plano la política para la defensa del cristiano oprimido, como exige Gutiérrez, no es que no haga uso de la misma, sucede que la emplea en un sentido acomodaticio con el poder económico dominante desde que se instaló en la época colonial[39]. En tal sentido, el teólogo reclama tener una actitud cristiana y para ello recuerda lo que es ser auténtico cristiano, manifestando que: "ser cristiano es, en efecto, aceptar y vivir solidariamente en la fe, la esperanza y la caridad, el sentido que la palabra del Señor y el encuentro con él dan al devenir histórico de la humanidad en marcha la comunión total"[40].

Estos elementos constituyen el problema de la relación iglesia-mundo; esto es, por un lado, los aspectos socioeconómicos de la sociedad contemporánea que se operan en el mundo y por otro, la función de la iglesia en ese mundo. Esta última, en la opinión de Gutiérrez, no ha cumplido el verdadero significado de ser cristiano, lo que ha hecho es organizar pastorales sociales y practicar una política de contubernio con los que "detentan el poder económico y político".

> "Se descubre entonces –dice– que la no intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen a la autoridad eclesiástica, pero no para todos. Es decir, que ese principio no es aplicado cuando se trata de mantener el *statu quo*; pero es esgrimido cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo sacerdotal toma una actitud considerada subversiva frente al orden establecido"[41].

Este doble papel de la institución eclesiástica en un contexto social y económico como el latinoamericano, tan convulsionado por los conflictos del mismo orden, lleva a un alejamiento del creyente que constituye la masa popular. El proceso de cambios acelerados por los que atraviesa el mundo contemporáneo después del último magno acontecimiento histórico posbélico, ha revolucionado las simientes tradicionales de una concepción del mundo que parecía inamovible. La ciencia y la técnica cada vez más compleja han facilitado el conocimiento de muchos misterios sobre la realidad sensible,

---

38 *Ibid*., p. 69.

39 "Desde hace varios siglos la Iglesia ha aprendido a ser oportunista. No se ha apoyado tanto en sus dogmas, como en sus transacciones." Mariátegui, J. C. Temas de nuestra América. En *Mariátegui total. Ob cit*., p. 427.

40 Gutiérrez, G. *Ibid*., p. 69.

41 *Ibid*., p. 84.

volviendo al hombre más consciente de sus capacidades. Ello ha hecho debilitar –mas no desaparecer– las creencias tradicionales consideradas como la única explicación del mundo en el común de la gente. Este fenómeno ha contribuido al proceso gradual de secularización del mundo creyente:

> "La secularización es, -dice nuestro autor- ante todo, el resultado de una transformación en la autocomprensión del hombre. De una visión cosmológica se pasa a una visión antropológica, gracias, sobre todo, al desarrollo de la ciencia. El hombre se percibe como una subjetividad creadora. Más aún, el hombre toma conciencia…de ser agente de la historia, responsable de su propio destino. Su inteligencia descubre no sólo las leyes de la naturaleza, sino que se incursiona también en las de la sociedad, la historia y la psicología"[42].

Esta actitud más realista de la teología de Gutiérrez, significa una propuesta revolucionaria dentro de los esquemas rígidos e inamovibles en el tiempo y el espacio de la iglesia tradicional. El hecho que ésta no se adecue a los cambios exigibles en el contexto global, no implica que gradualmente se hagan más fluidas "las fronteras entre vida de fe y tarea terrestre, iglesia y mundo"[43]. En esta perspectiva, la iglesia católica latinoamericana se encuentra en un contexto socio-económico global dominado por el capitalismo, lo que conlleva a visualizar la verdadera situación social, económica, política y cultural del curso que ha seguido desde que dejó de ser colonia hispana; y, por lo tanto, las realidades socioeconómicas de América Latina sumidas en el atraso constituyen un campo de acción en el cual se conciba una perspectiva diferente de teología y por ende una nueva forma eclesiástica que integre a los creyentes y no creyentes de Latinoamérica. En tal sentido, se hace necesario para el teólogo, la crítica a las teorías sobre el desarrollo de los países pobres, en particular de América Latina.

Gutiérrez critica el modelo económico "desarrollista" que se propugna desde la órbita de los países industrializados para los países pobres, entre ellos los latinoamericanos, pues se centra en lo puramente económico y no toma en cuenta convenientemente el factor político, siendo lo más grave el hecho de que "se mantenía a un nivel abstracto y a-histórico; las sociedades subdesarrolladas, atrasadas, se yuxtaponían estáticamente a las sociedades desarrolladas modernas"[44], lo que sin duda aseguraba un grado de dominación económica. Sin embargo, muestra una mejor disposición teórica hacia la

---

42 *Ibid*., p. 81.
43 *Ibid*., p. 95.
44 *Ibid*., p. 105.

llamada "teoría de dependencia", formulada por científicos sociales latinoamericanos[45], según la cual las inversiones económicas extranjeras se instalan en los sectores económicos más dinámicos de la industria latinoamericana ligándola a todo el conjunto del sistema capitalista, lo que constituye la forma diferente de intervenir en estas realidades socio-económicas. Pero también llama la atención en forma crítica por no tomar en cuenta a las clases sociales inmersas en el problema, pues esto "permitirá ver lo que está realmente en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes…la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial"[46]. Es decir, desde una fermentación revolucionaria de la historia. De allí que se plantee, sobre esta base, el proceso de liberación en los términos siguientes:

> "Estamos, en América Latina, en pleno proceso de fermentación revolucionaria…la insostenible situación de miseria, alienación y despojo en que vive la inmensa mayoría de la población latinoamericana presiona, con urgencia, para encontrar el común de una liberación económica, social y política. Primer paso hacia una nueva sociedad"[47].

La situación de conflicto social, económico y político de América Latina por el nivel de dominación de los países desarrollados de que es objeto, conlleva su liberación hacia la construcción de una "nueva sociedad". Ésta debe orientarse hacia la edificación socialista en este continente. En tal sentido, siguiendo a J. C. Mariátegui, Gutiérrez indica que debe trasuntar por un camino original, en tanto que esto es una tarea ardua, de allí que "la construcción del socialismo –urgida por tareas inmediatas– en Latinoamérica es carecer de una teoría sólida y propia…no por prurito de originalidad, sino por elemental realismo histórico"[48]. Este socialismo latinoamericano debe forjar no sólo las condiciones materiales de existencia de la "nueva sociedad", sino, además, "la construcción de *un hombre nuevo*"[49]. Sin embargo, para Gutiérrez, no se podrá llegar a la formulación de un socialismo que nazca de

---

45 Los brasileños F.H. Cardoso y E. Faletto son sociólogos quienes desarrollan la teoría de la dependencia en su libro *Dependencia y desarrollo en América Latina*, así como a Th. Dos Santos, en su escrito *La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*.

46 *Ibid*., p. 113.

47 *Ibid*., p. 118.

48 *Ibid*., p. 120.

49 *Ibid*., p. 121.

las mismas entrañas del continente latinoamericano si sus habitantes no conciben su realidad concreta sobre la base de una conciencia crítica:

> "…la conciencia crítica no es un estado al cual se llega de una vez por todo, sino un esfuerzo permanente del hombre que busca situarse en el espacio y en el tiempo, por ejercer su capacidad creadora y asumir sus responsabilidades. La conciencia es, por ende, relativa a cada etapa histórica de un pueblo y de la humanidad en general"[50].

En este contexto del mundo en general y el latinoamericano en particular tiene especial énfasis el rol de la iglesia latinoamericana, que no puede seguir guiándose por los cánones impuestos por la tradición eclesiástica y abstraída al avance del tiempo que norma la evolución de lo "temporal". Al respecto, Gutiérrez propone que la problemática iglesia-mundo, se resuelva en la praxis histórica y social, en la cual la iglesia, que es parte de este mundo, se comprometa en una praxis política activa por la liberación de los oprimidos de la América Latina dominada por los países industrializados.

Para él, la iglesia latinoamericana tiene especial relieve porque está inmersa en una realidad social y cultural en la cual la población latinoamericana es mayoritariamente creyente, profesa una concepción del mundo creacionista y es eminentemente católica. La iglesia latinoamericana sería el equivalente del partido político en la política laica, de allí que los sacerdotes que la sirven deben comprometerse también en el mundo latinoamericano, pues la gran masa de oprimidos creyentes necesitan la liberación y los sacerdotes a través de la iglesia pueden contribuir a la misma. De hecho, los acontecimientos históricos de América Latina en un contexto revolucionario, ya han permitido la participación de creyentes en acciones subversivas de liberación, tal es el caso cubano. También, ante estos hechos, obispos y sacerdotes organizados en la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), han mostrado su respaldo y compromiso hacia el proceso de liberación de América Latina, "e incluso…tomar el sendero del socialismo"[51].

Los rasgos del socialismo latinoamericano presentan una connotación teórica, la misma que postula premisas generales; tal es el caso, por ejemplo, de transformar la propiedad privada "*por propiedad social de los medios de producción*"[52]. Gutiérrez plantea las posibles salidas para lograr articular la "nueva sociedad" y el "hombre nuevo" de este socialismo, así como una iglesia latinoamericana comprometida socialmente. Esto tiene como contenido

---

50 *Ibid.,* p. 122.
51 *Ibid*., p. 146.
52 *Loc. cit.*

la participación del oprimido como actor principal en el proceso de liberación, de allí que su grado de conciencia debe estar en función a superar las injusticias a las cuales se ve sometido y transformar aquello que impida su activa participación para cambiar radicalmente su situación, porque:

> "…es a los pobres a quienes toca el papel protagonista en su propia liberación…Esta participación exige una toma de conciencia por parte de los oprimidos, de la situación de injusticia…las estructuras actuales impiden la participación popular y producen la marginación de las grandes mayorías, que no encuentran tampoco canales de expresión para sus reivindicaciones"[53].

La iglesia, por tanto, conciente de esta situación social y comprometida en el mundo latinoamericano, según Gutiérrez, debe intervenir en forma decisiva: "…la iglesia se siente urgida a dirigirse a los oprimidos –en lugar de apelar a los opresores –, llamándolos a tomar las riendas de su propio destino, comprometiéndose a apoyarles en sus reivindicaciones, dándoles oportunidad de expresarlas y expresándolas ella misma"[54].

La iglesia latinoamericana está inmersa fuertemente en una crítica contra el *statu quo* y a favor del cambio de actitud hacia los oprimidos que son la masa de creyentes, y a la cual la postura tradicional y conservadora no ha sabido llegar. De allí que urge una conciencia crítica al interior de la misma iglesia que haga virar en una dirección más realista y del lado de los pobres. La opción de Gutiérrez es "la cercanía con quienes ven el devenir histórico en una perspectiva socialista que lleva a revisar y reactualizar los valores escatológicos del cristianismo, que no sólo señalan lo provisional de los logros históricos, sino, sobre todo, su abertura hacia la total comunión de todos los hombres con Dios"[55]. La concepción del mundo debe constituir una postura definida, en este caso lo central de la teoría socialista, que sirva de eje central a la teología en una redefinición teórica que sustente la conciencia crítica en el actual orden existente de injusticia y dominación, y a la cual, la iglesia no debe sustraerse en una visión teológica que la aleje de la realidad del mundo a la cual pertenece. "Poco acostumbrados estamos en ambientes cristianos, sin embargo, a pensar en términos conflictuales e históricos. A lo antagónico preferimos una irénica (sic.) conciliación, a lo provisorio una evasiva eternidad. Debemos aprender a vivir y pensar la paz en el conflicto, lo

53 *Ibid*., pp. 152-153.
54 *Ibid*., p. 153.
55 *Ibid*., p. 170.

definitivo en lo histórico"[56]. El problema, se resuelve siendo parte del todo, reconociéndolo y actuando sobre él, y no aislándose. Por lo tanto:

> "Para la iglesia latinoamericana, estar en el mundo sin ser del mundo significa en concreto y cada vez más claramente, estar en el sistema, sin ser del sistema. Es evidente, en efecto, que solo un rompimiento con el injusto orden actual y un franco compromiso por una nueva sociedad, hará creíble a los hombres de América Latina el mensaje de amor del que la comunidad cristiana es portadora"[57].

La problemática iglesia-mundo conduce, según Gutiérrez, a la relación de realismo histórico que debe haber entre estas dos realidades. En este aspecto, la iglesia ha jugado un doble papel, opuesto en cada uno. Por un lado, ha creído estar por sobre el mundo, y, por otro, ha actuado dentro del mismo, al lado de quienes han ostentado y ostentan el poder económico en medio de privilegios, olvidando a los oprimidos de ese poder económico injusto. De lo que se trata, según Gutiérrez, es de un cambio radical en ese doble papel, es decir, reconocer que la iglesia no está por sobre el mundo y que, siendo parte de él, está sujeta a los cambios que en él ocurra, por lo tanto, debe alejarse de los privilegios en la que ahora vive junto al poder económico que genera las estructuras socioeconómicas injustas contra los oprimidos. Mas reconociendo que con un llamado a la exhortación no bastará, concluye que "los verdaderos cambios en la iglesia sólo serán el resultado de las transformaciones sociales que experimente el continente"[58]. De allí que el énfasis hay que orientarlo a la lucha política por la transformación social. En tal sentido, considera que debe surgir una nueva iglesia, una que responda a un orden nuevo, la misma que debe construirse desde abajo, desde el oprimido, por eso manifiesta:

> "Hoy comprendemos mejor que estamos llamados a construir la iglesia desde **abajo**, desde el pobre, desde las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas. Esto es lo que llamamos el proyecto de una iglesia popular, una iglesia que bajo la acción del Espíritu surge en esos sectores populares"[59].

---

56 *Loc. cit.*
57 *Ibid*., p. 172.
58 *Ibid*., p. 175.
59 Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima, 1979, p. 38.

Cabe destacar en este punto que esta visión novedosa de la Iglesia lo habría de enfrentar a sectores conservadores que siempre la entendieron bajo patrones de una teología tradicional conducente a una práctica más elitista y vertical. En efecto, el protagonismo del pobre en su propio proceso de liberación le imprimía a la Iglesia un nuevo rostro, toda vez que, para Gutiérrez, el oprimido a pesar de su condición no dejaba de tener aspiraciones por un mundo de justicia precisamente en razón de su fe, esto es, de ser en esencia creyente. Al respecto, la claridad de sus planteamientos con respecto a una Iglesia vista desde los pobres no presentaron posteriores objeciones por parte de la Iglesia institucional, reconociendo así que su teología no contravenía la línea teológica y pastoral "oficial"[60].

El significado que tiene la Biblia para el creyente cristiano es importante, pues subyace en él la creencia de un Dios que ha hablado a través de hombres escogidos para escribir su palabra y su voluntad, lo cual tiene un poder emotivo muy grande en el creyente, es un sentimiento de fe propio de la cultura que profesa la religión cristiana occidental. En tal sentido, la Biblia es considerada un libro sagrado, todo vez que se trata de la "palabra de Dios", la "prueba escrita" de su "existencia" y el "anuncio de su voluntad" en lo que esta por venir. Sin embargo, cabe destacar que la cultura en la que está inserta corresponde, por lo general, a la occidental y todas las áreas geográficas y realidades culturales que están bajo su dominio económico y cultural.

La interpretación de la Biblia ha tenido como consecuencia serios conflictos eclesiásticos, de allí la disidencia de los grupos cristianos en la formación de nuevas religiones que, en realidad, son posturas religiosas diferentes a la dirigida desde el Vaticano (católica). De ahí surge la religión protestante en diferentes vertientes y cada una interpreta la Biblia según su particular punto de vista, la cual hace alusión a su fe; por tanto la lectura y reinterpretación del evangelio o Santas Escrituras, como también se le llama a la Biblia, no es nada nuevo. De hecho cada nueva interpretación siempre ha conllevado un conflicto social dentro de la organización eclesiástica que en última instancia se explica por los cambios económicos en la sociedad.

Así también, desde el contexto socio-económico latinoamericano, Gutiérrez hace una relectura y una reinterpretación de la Biblia como teólogo y creyente cristiano, sobre todo, porque toma partido por una opción política socialista que expresa a través de una conciencia crítica partiendo de la realidad en una nueva concepción de la historia y en una praxis de liberación

---

60 Las objeciones que se le hicieran a Gutiérrez sobre su línea teológica y pastoral fueron aclaradas por el teólogo y aceptadas por El Vaticano en el 2004. [*Cf. La Koinonía Eclesial*. Lima, Conferencia Episcopal Peruana, setiembre 2006].

de la opresión. Para Gutiérrez, "la Biblia es un conjunto diversificado de libros. Su unidad está dada por la narración de la fe de un pueblo, en la que leemos la certeza, la perplejidad, las deficiencias, las alegrías de nuestra propia fe en el Dios que nos hace su pueblo. Por todo esto la Biblia es de acceso fácil y difícil al mismo tiempo"[61]. Para Gutierrez, la lectura de la Biblia tiene tres aspectos fundamentales: *cristológica*, como creyente que es; *histórica*, pues trata los hechos de un pueblo en relación con su Dios; y *militante*, en tanto toma partido por las luchas de liberación del pueblo oprimido. Naturalmente, el eje de interpretación crítica, está en función a su militancia política, pues esta es la orientación última, que guía la lectura de la Biblia:

> "Además de **cristológica** nuestra lectura será creyente…será también una lectura **histórica**: Dios se revela en la historia del pueblo…atravesada por conflictos y enfrentamientos, no entramos consciente y eficazmente en ella sino por nuestra inserción en las luchas populares por la liberación; nuestra lectura de la Biblia será pues una **lectura militante**…Es necesario reivindicar esta lectura creyente y militante de la Palabra del Señor. Lectura hecha desde "los condenados de la tierra", porque de ellos es el "reino de los cielos". Ellos son los destinatarios del Evangelio, pero lo serán en la medida en que sean también sus portadores"[62].

Establecido así el sentido de la lectura bíblica, Gutiérrez expone su interpretación de los evangelios haciendo ver la fe del pueblo judío, la esclavitud en que vivían y estableciendo una comparación de los oprimidos de América Latina. Partiendo de esta similitud, elabora su argumentación cristológica, histórica y militante. Es decir, los sucesos que narra la Biblia sobre el pueblo escogido de Dios, Israel, desde su esclavización por Egipto, la tierra de los faraones, y cómo Dios libera a su pueblo. "La historia de la que arranca la fe bíblica es una **historia abierta al futuro**. La liberación de Egipto es un hecho que será releído constantemente, iluminando otras intervenciones históricas de Yahvé"[63]. En tanto esto es una 'muestra' de la intervención de Dios en la historia del hombre, la fe del cristiano se fortalece con la Biblia, pues, lo que ofrece el Dios bíblico conlleva a una esperanza de fe. "Conocer a Yahvé es una postura escatológica. Dios es amor, lo es ya en el presente y lo será plenamente al final de los tiempos. La esperanza es un elemento esencial de la fe según la Biblia"[64]. Por lo tanto, la fe del pueblo oprimido que cree en

---

61 Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima, 1979, p. 12.
62 *Ibid*., p. 13.
63 *Ibid*., p. 16.
64 *Ibid*., p. 17.

Dios es lo que daría sentido a la postura escatológica, de un ofrecimiento de liberación. Ya lo hizo con Israel, su pueblo elegido, se espera que lo haga con los oprimidos que sufren miseria y son una inmensa masa de creyentes. "Ese es el sentido de las intervenciones de Yahvé en la historia, su acción no tiende a demostrar su poder sino a **liberar y hacer reinar la justicia**"[65].

La intervención del Dios bíblico en la historia humana es para liberar al que lo necesita, pero sobre todo al que tiene fe en él. Esta es la fe bíblica. Y como la fe bíblica se ha dado en un pueblo bíblico como el israelita, es decir, la creencia del pueblo de Israel que existe en concreto, es también una creencia que hace suya el pueblo latinoamericano; por lo que es lícito, para Gutiérrez, hablar de esa fe bíblica en el oprimido desde América Latina. "Y es que la relación Dios-padre es el corazón de la fe bíblica. En ella se hallan irremediablemente enlazadas las dos dimensiones permanentes de la fe: la contemplación y la historia, la mística y la política"[66]. Está, por tanto, en el pobre y el oprimido la tarea de luchar por su liberación y esto no es tarea fácil, pues encuentra en su camino muchos escollos que debe vencer, se debe tener, además, en cuenta la "dialéctica de memoria y libertad", en el sentido de recordar la intervención del Dios bíblico en la historia del hombre para salvarlo y la libertad como futuro de los nuevos tiempos:

> "La evocación de la gesta libertadora de Yahvé no es nostalgia de tiempos idos. Todo gran amor recuerda el momento inicial, en los momentos fuertes como fuente de alegría, en los momentos difíciles como reafirmación de una esperanza. En ambos casos la mirada está puesta hacia delante. Y el futuro es tarea. La memoria aparece así como condición de una libertad creadora. Lo que decíamos del exilio es vigoroso ejemplo de memoria de la salida de Egipto y de abertura hacia nuevos caminos de liberación"[67].

La memoria como la libertad, son experiencias humanas que logra desarrollar el hombre en el transcurso de su vida, de acuerdo a las condiciones sociales en que le toque vivir. En este caso, en la orientación de Gutiérrez para el cristiano, la memoria y la libertad están en función de su fe como creyente, o sea la fe bíblica en su sentido militante y revolucionario. "Tener fe es creer que un hombre de esta historia, el judío **Jesús**, nacido de María, que anunció el amor del Padre, el Evangelio a los pobres, la liberación a los cautivos, que enfrentó a los grandes de su pueblo y de la potencia ocupante, que fue muerto

---

65 *Loc. cit.*
66 *Ibid.*, p. 19.
67 *Ibid.*, p. 24.

por subversivo, es el **Cristo**, el Mesías, el Ungido, el hijo"[68]. El creyente, el oprimido, debe, por tanto, seguir el ejemplo de Jesús, hijo del Dios bíblico, ir contra todo aquello que ate su libertad, no importa que los poderosos, los que dominan los consideren subversivos, lo que importa es que de ellos será el reino de los cielos. Es, pues, al ser parte de esta historia, hacer la historia bíblica hacia un encuentro con Dios, siguiendo su ejemplo:

> "Jesucristo es precisamente **Dios hecho pobre** porque esa fue la vida humana que asumió y a partir de la cual lo reconocemos como hijo del Padre. Fue pobre porque nació en un medio social de pobreza, porque escogió vivir con los pobres, porque dirigió su evangelio preferentemente a los pobres, porque lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, porque ante el Padre fue un pobre espiritual"[69].

Para Gutiérrez, la importancia que tienen los pobres de la historia humana es que ellos constituyen la mayor parte de la población latinoamericana, la que viviendo en una situación de miseria material por la opresión de los más ricos y poderosos, no tienen acceso a una conciencia crítica para su autodeterminación en la historia. El proceso de liberación de esta masa de creyentes consistirá en darles a conocer una forma diferente de leer la Biblia, lo que les proporcionará el estímulo para impulsarlos a la lucha participando en su propia liberación:

> "Las clases populares no llegarán a una auténtica conciencia política sino en la participación directa en las luchas populares por la liberación; pero en la globalidad y complejidad del proceso social que debe quebrar un sistema opresor y conducir a una sociedad sin clases, la lucha ideológica tiene un lugar importante. Es por ello que la comunicación del mensaje releído desde el pobre y oprimido, y desde la militancia con sus luchas tendrá una función desenmascaradora de todo intento de hacer juzgar el Evangelio para justificar una situación contraria a la 'justicia y el derecho', como dice la Biblia"[70].

El análisis del problema social a través de la lucha de clases, lleva a Gutiérrez a situar la Biblia en un plano de símbolo de la liberación de la clase oprimida por el hijo de Dios hecho hombre y considerado subversivo. Y en tanto el hijo bíblico nació entre pobres y como uno de éstos se enfrentó ante sus opresores, así también la clase oprimida debe enfrentarse contra la otra clase social que los oprime. En este enfrentamiento de clases sociales, es que

---

68 *Ibid*., p. 25.
69 *Ibid*., p. 26.
70 *Ibid*., p. 33.

se encuentra el camino hacia la liberación por una sociedad justa, libre de iniquidades, sin clases sociales, para la construcción del "hombre nuevo" hacia el encuentro con Dios. En ello reside la importancia que tiene releer la Biblia partiendo del pobre bíblico como ejemplo para el pobre real; consiste en tener en la memoria la historia bíblica para hacer la historia real, creer en la fe bíblica para tener fe en la libertad real, creer en el Dios bíblico para encontrar al hombre, pues este, debe tener fe en la Parusía. "Cristo es también el que vendrá, está en el futuro de nuestra historia. Eso es lo que llamamos la PARUSIA"[71]. De allí que conocer la historia implica memoria y libertad, pero una historia releída a la luz de la praxis política conduce a rehacer la historia:

> "…releer la historia quiere decir rehacer la historia. Hacerla desde abajo; será por esto una historia subversiva. Hay que "verter" la historia no desde arriba, sino desde abajo. Lo grave no es ser un "sub-versivo", luchar contra el sistema capitalista, sino como hasta hoy un "super-versivo", un apoyo a la dominación imperante. Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad. Y de un nuevo anuncio del Evangelio"[72].

El concepto subversivo que adopta Gutiérrez, forjado en la nueva concepción teológica que tiene sobre la Biblia, constituye el soporte que conduce a la lucha contra un sistema que oprime, y, por lo tanto, la búsqueda de la libertad. Esta "nueva experiencia de fe" lo conduce, así mismo, a una "nueva espiritualidad", que significa formar la sociedad socialista desde una perspectiva cultural enmarcada en una lectura diferente de la Biblia: una suerte de socialismo religioso donde se realice el relato bíblico de la lucha por la libertad en búsqueda del Dios que libera; como paso previo hacia un socialismo de hombres justos guiados por la palabra del Dios bíblico.

[71] *Ibid.*, p. 25.
[72] *Ibid.*, p. 36.

Bibliografía del autor

Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1970, 88 pp.

La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos. Lima, 1979, 423 pp.

Beber en su propio pozo. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1983, 208 pp.

Teología de la liberación. Perspectivas. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1984, 389 pp.

La verdad los hará libres. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1986, 250 pp.

Compartir la palabra. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1986, 401 pp.

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Salamanca, Ed. Sígueme, 1986, 187 pp.

Dios o el oro en las Indias siglo XVI. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1990, 191 pp.

En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1995, 700 pp.

Densidad del presente. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996, 468 pp.

La densidad del presente. Salamanca, Ed. Sígueme, 2003, 206 pp.

La Koinonía Eclesial. Lima, Conferencia Episcopal Peruana, setiembre 2006.